العلامة عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصلح
المشتهر بطاش كبري زاده

الشهود العيني
في مباحث الوجود الذهني



اعتنى به
محمد زاهد كامل جُول

منشورات الجمل

العلامة عصام الدين أبو الخير احمد بن مصلح
المشتهر بطاش كبري زاده

الشهود العيني
في مباحث الوجود الذهني

اعتنى به
محمد زاهد كامل جُول

منشورات الجمل

محمد زاهد بن كامل جُول. مواليد إسطنبول سنة ١٩٨٢ تركيّ الأصل والجنسية. درس العلوم العربية والشرعية في مصر وسوريا والأردن. يحضّر ماجستير في تخصص العقيدة. مهتم وباحث في المخطوطات الإسلامية. له تحقيق كتاب «الأثمار الجنية في طبقات الحنفية» مجلدين. «تفسير ابن فورك» مجلدين. «شرح المحصل» مجلدين. بالإضافة إلى رسائل عديدة ضمن سلسلة تجديد النظر في التراث الفلسفي والكلامي.

العلامة عصام الدين أبو الخير أحمد بن مصلح المشتهر بطاش كبري زاده:
الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني
اعتنى به: محمد زاهد كامل جُول
الطبعة الأولى ٢٠٠٩

Postfach 210149. 50527 Köln. Germany
Tel: 0221 736982. Fax: 0221 7326763
www.al-kamel.de
E-Mail: info@al-kamel.de

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

إن هذا البحث ومثله من الأبحاث تعتبر ضرورة علمية؛ لأن طريقة تفكير الإنسان وعقيدته حول العالم، والوجود، والله، والمادة، والروح، تخلق تأثيراً على سلوكه في الحياة، فطريقة عمل الفرد في الحياة ترتبط ارتباطاً تامّاً بكيفية ونوع «نظرته عن الكون»، وبعبارة أخرى: إن أعمال الإنسان ترتبط بنوع أخلاقه، وملكاته النفسية، وهي ترتبط بطريقة التفكير حول العالم والوجود، ـ أي بخصائصه وميزاته، وبكلمة أخرى الجانب الفكري التكويني لدى الإنسان، وهو ما يتعلق بالمحتوى الداخلي للإنسانية ـ وتفكيره هذا يخلق منه إنساناً نشطاً حيوياً فعّالاً.

ولقد مارس المسلمون مهنة التفكير منذ تشكل المجتمع الإسلامي؛ فالقرآن الكريم اهتم بهذا الجانب كثيراً، وكشف عن القوانين الّتي على ضوئها يتحرّك الإنسان فكرياً، والّتي أودعها الباري عزّ وجلّ فيه، واهتمام القرآن الكريم بهذا الجانب يأتي نتيجة لحركة القرآن الكريم باتجاه كشف الغموض عن الإنسان، ليتسنى بذلك تشخيص الداء قبل إعطاء الدواء، وهي الهدية الإلهية لهذا المخلوق، وهناك الكثير من

الآيات القرآنية الّتي تبين الخصائص الإنسانية، فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾ [الانشقاق: ٦] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرعد: ١١] ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱلۡجِبَالِ فَأَبَيۡنَ أَن يَحۡمِلۡنَهَا وَأَشۡفَقۡنَ مِنۡهَا وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا﴾ [الأحزاب: ٧٢] ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠] ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ * أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦ ـ ٧]، وهناك الكثير من الآيات القرآنية في هذا المجال.

ولقد بدأت الأبحاث الكلامية العقلية في حياة المسلمين قبل أن تُترجم الكتب الفلسفية، أما بعد وقوع الترجمات فقد أخذت الأبحاث الكلامية تمثل نوعاً خاصّاً من الحياة العقلية، وما نريد بحثه والتحقق منه، هو التعرف على إنجازات المسلمين في هذا المجال.

ومن المسائل التي تطورت وأنجزت على يد الفلاسفة المسلمين مسألة (الوجود الذّهني)[1] ومعناه: أنّ للأشياء وجوديين: أحدهما،

---

(١) لم يخصص لهذا المبحث باب في تراث قدماء الفلاسفة كابن سينا ومن قبله، ولعلّ من أوائل من طرح هذا المصطلح الغزالي، والفخر الرازي، وشمس الدين السمرقندي، وأمثالهم، وإن كان لأصل مدّعى الوجود الذهني، وهو كون حقيقة العلم عبارة عن تمثل الأشياء في الذهن، ذكر في عبارات ابن سينا.
=

الوجود الخارجي، والآخر الوجود الذهني، ويتمثّل الأوّل بوجود الأشياء خارج حدود الذهن، كأفراد الإنسان، بينما يتمثل الثاني بالعلم المتعلق بصور تلك الأشياء.

ولا شك في أن انطباع صور الأشياء في الذهن ليس على شاكلة ارتسام صور الأشياء على لوحة، أو ورقة، إذ أن الورقة لا تدرك ما يرتسم عليها من الصور، بخلاف ارتسامها في الذهن؛ لأنه مدرك لها، عالم بها، محيط بها.

والمشكلة التي أثارت الفلاسفة والعلماء منذ أبعد الآماد ولحدّ الآن؛ هي مدى مطابقة الوجود الذهني للوجود الخارجي، وقد عبّروا عن المطابقة بالصواب، وعن عدمها بالخطأ.

= ولقد كان بحث الوجود الذهني لدى الإسلاميين القدماء، حول حقيقة العلم والإدراك، لكن لا من حيث معرفة حقيقة العلم والإدراك، وتحت أية ماهية ومقولة يدخل، لأن البحث في العلم والإدراك، من هذه الجهة، أي معرفة المقولة التي يقع تحتها، يطرح في مبحث المقولات عادة، أما ما يطرح في باب الوجود الذهني، فهو ما يرتبط بعلاقة العلم بالمعلوم، وفي الحقيقة فإنه يرتبط بمدى واقعية العلم والإدراك، أي ما هو محتوى الإدراكات من الحقيقة، وبعبارة أخرى إن البحث هنا حول قيمة المعلومات وقيمة الإدراكات الذهنية للإنسان.

ومن المعلوم أن البحث عن قيمة المعلومات، يحظى باهتمام واسع في العصر الحديث، وربما كان ديكارت أول من ولد على يديه هذا البحث، وإن كان ديكارت قد أنكر قيمة حكاية الحواس عن الواقع، لكنه أعطى قيمة للعقل والمعقولات.

أما في المراحل اللاحقة للفلسفة، فقد حصل تردد في قيمة العقل، حيث كانت محور فلسفة كانت، هو نقد قيمة العقل، وأنكر برجسون في أوائل القرن العشرين قيمة العقل أيضاً، وساوى بينه وبين الحواس من هذه الجهة، وقال بقيمة واقعية للكشف والشهود.

أما قيمة المعرفة لدى الفلاسفة الإسلاميين، فترتبط بنظرية الوجود الذهني لديهم؛ فإن إنكار الوجود الذهني، يساوي نفي وإنكار قيمة العلم والإدراك.

والفلاسفة وبعد أن اختلفوا في تحديد مصادر أفكارنا التصورية والتصديقية في أنها حسّية أو عقلية أو كلاهما معاً، أو شيء آخر، اختلفوا في قيمتها ومطابقتها للواقع الخارجي، ومن أجله ذهب جماعة منهم إلى إنكار الواقع الخارجي بكل تفاصيله منكرين أنفسهم، ومن هؤلاء: «غورغياس» السفسطائي، ومن المنكرين «جورج باركلي»[1] الذي لم يؤمن بوجود شيء ما سوى الأنا المدرِكة، والصورة المدْرَكة، ويُسمى باركلى وأنصاره بالمثاليين «Idealists»، بينما ذهب «أرسطو» ومدرسته وتلامذته، ومن سار على خطاه، إلى الإيمان بالواقع مطلقاً العيني أو الخارجي، ويُسمى هؤلاء بالواقعيين «Realists».

وجنح جَمع آخر إلى الإيمان بالواقع الخارجي إيماناً نسبياً، فالصورة المدركة عندهم مزيجٌ من مادة الإدراك الخارجي والقوالب والمقولات الجاهزة في الذهن، فلا تمثل الصورة المدركة الخارجَ بصورة مستقلة ولا الذهن بصورة مستقلة، بل للخارج نسبة ونصيب من هذِهِ الصورة، وللذهن نصيب ونسبة منها أيضاً، وهو ما ذهب إليه «عمانوئيل كانت»[2] في نظريته النسبية.

---

(1) «جورج باركلي George Barckley» «١٦٨٥ ـ ١٧٥٣ م» فيلسوف انجليزي مثالي، مبكر النضوج، شاعر في طفولته، التحق بمدرسة «كلكني» فدرس فيها الرياضيات، ثم التحقق بكلية «الثالوث Trinity» فأبدى فيها من الحماسة والخيال ما جعل الآخرين يعتبرونه أكبر عبقري أو اكبر مخبول، اشتغل مدرّساً للغة اليونانية عام ١٧١٢ م وكان قسيساً، وقد تأثر باركلي في دراسته بـ«ديكارت» و«لوك».

(2) «عمانوئيل كانت Emanuel Kant» (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م) فيلسوف ألمانى ولد في كينجسبرج، كان والده سرّاجاً مجتهداً في عمله صدوقاً، وكانت أمه متدينة، حريصة على سماع مواعظ (فرانس شولتس مدير معهد «فريدريك») ومن هنا ألحقت الأم ابنها بهذا المعهد ليدرس فيه، وبعدها التحق بجامعة كينجسبرج فدرس الرياضيات والفلسفة=

ومال آخرون إلى الشك بوجود واقع خارج حدود الذهن البشري، فلم يحكموا بثبوته ولا بنفيه، ومن هؤلاء «دافيد هيوم»[1]، و«جون لوك»[2].

وهكذا اختلفت آراء المفكرين في تقييم إدراكنا عن الواقع الخارجي باختلاف مذاهبهم ومشاربهم الفلسفية.

ولا يمنعنا سعة البحث من الإشارات السريعة، فنقول: إن الإيمان بوجود واقع خارجي قضية مسلّمة لا يختلف فيها اثنان ولو في حدود الأنا المُدْرِكة، إذ لو لم تكن «الأنا» موجودة فكيف أنكر المنكر أو شكك المشكك بوجود الواقع الخارجي، وحتى (باركلي) حينما أنكر

=وأصول الدين. عُرف «كانت» بدقته الفائقة في تنظيم مواعيد عمله اليومي كالساعة في تحديد الوقت. من أشهر كتبه «نقد العقل العملي»، «نقد العقل النظري»، «نقد الحكم العقلي».

(1) «دافيد هيوم David Hume» «١٧١١ - ١٧٧٩م» فيلسوف ومؤرخ انجليزي، ولد في مدينة أدنبره الواقعة في اسكتلندا شمالي بريطانيا، درس في ثانوية أدنبره والتي تحولت بعد ذلك إلى جامعة أدنبره، فدرس فيها الفيزياء الطبيعية، وكانت له رغبة ملحة في دراسة كتب الفلسفة والأدب. أخفق هيوم في التأليف بادئ الأمر لِما كان يعتمده من أسلوب جاف في عرض أفكاره، إلا انه التفت إلى ذلك بَعدها؛ فألف كتاباً تحت عنوان «مقالات أخلاقية وسياسية» لاقى فيه إعجاب الكثيرين مما أعاد له الثقة بنفسه، وقد كتب هيوم في التاريخ كتاباً تحت عنوان «تاريخ انجلترا». ومن أشهر كتبه كتاب «بحث في الطبيعة الإنسانية» عرض فيه أفكاره الحسيّة، وأرجع مبدأ العلّية إلى عادة تداعي المعاني.

(2) «جون لوك John Locke» «١٦٣٢ . ١٧٠٤ م» فيلسوف انجليزي، ومن المؤمنين بأصالة التجربة، درس في كلية «كنيسة السيد المسيح» في أكسفورد، إلا انه لم ينخرط في مسلك رجال الدين، مارس الطب التجريبي حتى عُرِف في تلك الفترة بالدكتور لوك، إلا أنه حصل بعد ذلك على شهادة البكالوريوس في الطب. لوحظ في فلسفة لوك تناقض بين رأيه في المصدر الأساسي للمعرفة، وبين رأيه في قيمة المعرفة، ولذا فإن ما حازه لوك من شهرة كان أكبر من حجمه.

الواقع الخارجي لم ينكر ذاته المدرِكة، والصور المدْرَكة، والسرُ هو أن ذلك معلوم عنده بالعلم الحضوري، ومن أجله فقد ادّعى أنه ليس منكراً، ولا شكّاكاً بالواقع الموضوعي الخارجي، إلاّ أنّه يؤمن بواقع الأنا المدرِكة والصورة المُدْرَكَةِ، وينكر الوجود المادي للأشياء، فوضع لمذهبه قاعدة معروفة: «أن يُوجد هو أن يُدرِك أو أن يُدْرَك» ومن الواضح أن ما سوى الأنا المدرِكة والمَدرَكات المرتبطة بها غير معلوم لنا بالبداهة، أو بالعلم الحُضوري، بل هو بحاجة إلى برهان ودليل، والعقل هو الحاكم بوجودها انطلاقاً من مبدأ العليّة العقلي الذي لا يشك فيه حتى المنكرون والشكاكون، لأنهم حينما رفضوا الإيمان بوجود واقع موضوعي خارج حدود الذهن البشري، فإنما استندوا إلى دليلٍ لإثبات دعواهم، وهذا الدليل في واقعه علّة وسبب لإثبات منحاهم الفلسفي في إنكار الواقع أو الشك فيه. ومبدأ العلّية يقرّر أن لكل حادثة سبباً انبثقت منه، فهناك كثير من الظواهر التي نتحسسها ونبحث عن سببها، فلو كانت نابعةً من صميم ذاتنا، لكانت معلومة لنا بالعلم الحضوري، وحيث أنّا لا نجد علّة تلك الحادثة في صميم وجودنا، فلابد وأن يكون مصدرها شيئاً خارجَ حدود ذواتنا، وليس ذلك إلا الشيء الخارجي.

ونقول: إن الإنسان لا يجد في نفسه مبرراً يدفعه للبحث في أي حقل من حقول المعرفة الإنسانية التجريبية وغيرها، ما لم تكن معرفته ذات قيمة تكشف عن الواقع الذي انبثقت منه، فلو كانت أفكارنا محض خيالٍ وصورٍ تتوالى في عالم الذهن، ولم يكن لها علاقة من

قريب أو بعيد بواقعها الخارجي، كما ادعى السفسطائيون! لما أصبح للبحث والتحقيق والجد والسعي والمثابرة والخوف والرجاء. . . معنى، إذ كل محاولة من هذا القبيل تغدو جزافاً وعبثاً.

محمد زاهد كامل جول

Zahidgol_gol@yahoo.com

mohdzahidgol@hotmail.com

الأردن ـ عمّان ٢٩/٥/٢٠٠٦م

عملي في الكتاب

١ ـ نسخت النصَّ نسخا كاملاً من المخطوط[1].

٢ ـ أضفت إلى الكتاب الهوامش التي رأيتها في المخطوط، وقد بيَّنت ذلك بقولي: في الهامش.. إلخ.

٣ ـ لم أحافظ على الرسم المتبع في المخطوط، وإنما اتبعت الطريقة الإملائية المعاصرة.

٤ ـ وضعت النقاط والفواصل والأقواس، وما إلى ذلك حيث يجب أن توضع.

٥ ـ بيّنت رقم ورقة المخطوط ضمن النص في بداية كل ورقة؛ فأقول مثلاً: [أ/ ١٠] بداية لوحة جديدة، كما أبيّن وجه اللوحة الأخرى بقولي: [ب/ ١٠].

٦ ـ قمت بكتابة مقدمة للكتاب، وترجمةٍ لمؤلفه.

---

(١) المخطوط محفوظ في مكتبة كوبرلي برقم: «٧٠٥/ ٣» نسخة بخط تعليق، من لوحة ١٤ إلى لوحة ٣٧ بمقياس ١٣ط ٦.١٩ (٧.٧ط١٥) سم. ومسطرتها خمسة وعشرون سطراً، كتبت في القرن العاشر، وقوبلت بالتمام.

ترجمة المؤلف[1]

قال المؤلف في ختام كتابه «الشقائق النعمانية» ص٣٢٦:

أنا العبد الضعيف العليل، المحتاج إلى رحمة ربه الجليل: أحمد بن مصطفى بن خليل. ـ عفا الله عنهم بكرمه الجميل، ولطفه الجزيل ـ المشتهر بين الناس بطاش كبري زاده. جعل الله الهدى والتقوى زاده، وأوفر كل يوم علمه وزاده.

حكى والدي: ـ رحمه الله ـ أنه لما أراد أن يسافر من مدينة بروسه إلى بلدة أنقرة قبيل ولادتي بشهر رأى في المنام في الليلة التي سافر في صبيحتها شيخا جميل الصورة، وقال له: أبشر فإنه سيولد لك ولد فسمه باسم أحمد؛ فلما سافر رحمه الله قصَّ هذه الواقعة على والدتي.

ثم إني ولدت في ليلة الرابع عشرة من شهر ربيع الأول سنة إحدى وتسعمائة.

---

(١) مصادر ترجمة المؤلف والدراسات عنه ـ وبالأخص باللغة التركية ـ كثيرة، ولكننا لم نتعرض لشيء من ذكرها، وذلك خشية الإطالة في غير محله، ولكنا نقلنا ترجمة المؤلف لنفسه في ختام كتابه «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية»، كما أضفنا على الترجمة بعض الإضافات التي قام بها علي بن بالي علاء الدين الرومي المعروف بمنق الرومي (ت ٩٩٢هـ) في كتابه «العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم» وهي إحدى ذيول كتاب «الشقائق»، كما أضفنا أسماء بعض مؤلفاته من بعض المصادر الأخرى.

ولما بلغت سن التمييز انتقلنا إلى بلدة أنقرة؛ فشرعنا هناك في قراءة القرآن العظيم، وعند ذلك لقبني والدي بعصام الدين، وكناني بأبي الخير.

ثم إنه لَمَّا ختمنا (يعني نفسه وشقيقه الأكبر) القرآن انتقلنا إلى مدينة بروسه، فعلّمنا والدي شيئا من اللّغات العربية، ثم إنه رحمه الله سافر إلى مدينة قسطنطينية، وسلمني إلى العالم العامل علاء الدين الملقب باليتيم، وقد أسلفنا ذكره؛ فقرأت عليه من الصرف مختصراً مسمى بـ«المقصود»، و«مختصر» عز الدين الزنجاني، و«مختصر مراح الأرواح». وقرأت عليه أيضا من النّحو «مختصر المائة» للشيخ الإمام عبد القاهر الجرجاني، وكتاب «المصباح» للإمام المطرزي، وكتاب «الكافية» للشيخ العلامة ابن الحاجب، وحفظت كل ذلك.

ثم شرعنا في قراءة كتاب «الوافية في شرح الكافية» ولما بلغنا مباحث المرفوعات، جاء عمي قوام الدين قاسم إلى مدينة بروسه، وصار مدرسا بمدرسة مولانا خسرو، وهناك قرأنا عليه من مباحث المرفوعات إلى مباحث المجرورات، وعند ذلك مرض أخي مرضا مزمنا، والتمس مني أن أتوقف إلى أن يبرأ، فتوقفت لأجله فقرأت في تلك المدة على عمي كتاب «الهارونية» من الصرف و«ألفية ابن مالك» من النحو، ولما أتممت حفظها توفي أخي في سنة أربع عشرة وتسعمائة رحمه الله تعالى، فشرعت في قراءة «ضوء المصباح» على عمي فقرأته من أوله إلى آخره، وكتبت ذلك الكتاب، وصححته غاية التصحيح والإتقان.

ثم قرأت عليه من المنطق «مختصر اساغوجي» مع شرحه لحسام الدين الكاتبي، وقرأت عليه أيضا بعضا من «شرح الشمسية» للعلامة الرازي، وعند ذلك أتى والدي من مدينة قسطنطينية إلى مدينة بروسة، وصار مدرسا بحسينية أماسية، ولما وصلنا إليها قرأت عليه شرح «الشمسية» من أول الكتاب إلى آخره مع «حواشي السيد الشريف» عليه.

ثم قرأت عليه «شرح العقائد» للعلامة التفتازاني مع «حواشي المولى الخيالي» عليه.

ثم قرأت عليه «شرح هداية الحكمة» لمولانا زاده، مع «حواشي المولى خواجه زاده» عليه.

ثم قرأت عليه «شرح آداب البحث» لمولانا مسعود الرومي.

ثم قرأت عليه «شرح الطوالع» للعلامة الأصفهاني، من أوله إلى آخره، مع «حواشي السيد الشريف» عليه.

ثم قرأت عليه بعض المباحث من «حاشية شرح المطالع» للسيد الشريف قراءة تحقيق وإتقان.

ثم قال لي رحمه الله: إني قضيت ما عليّ من حق الأبوة؛ فالأمر بعد ذلك إليك، وما أقرأني بعد ذلك شيئا.

ثم قرأت على خَالِي «حواشي شرح التجريد» للسيد الشريف، من أول الكتاب إلى مباحث الوجوب والإمكان، قراءة تحقيق وإتقان.

ثم قرأت على العالم الفاضل المولى محيي الدين الفناري «شرح

المفتاح» للسيد الشريف، من أول مباحث المسند إلى آخر مباحث الفصل والوصل.

ثم قرأت على العالم العامل والفاضل الكامل المولى محيي الدين سيدي محمد القوجوي «شرح المواقف» للسيد الشريف من أول الإلهيات إلى مباحث النبوات، قراءة تحقيق وإتقان.

وقرأت عليه أيضا تفسير سورة النبأ من «الكشاف».

ثم قرأت على العالم الفاضل الكامل المولى بدر الدين محمود بن قاضي زاده الرومي الشهير بميرم جلبي كتاب «الفتحية» للمولى علي القوشجي من الهيئة، وكنت أقرأ عليه وهو يكتب له شرحا، وأتحف ذلك الشرح للسلطان سليم خان، فنصبه قاضيا بالعسكر المنصور في ولاية أناطولي.

ثم قرأت على المولى العالم العامل الشيخ محمد التونسي مولدا، المغوشي شهرة، بعضا من «صحيح البخاري»، ونبذا من كتاب «الشفاء» للقاضي عياض.

وقرأت عليه أيضاً علم الجدل، وعلم الخلاف، وباحثت معه في العلوم العقلية والعربية، حتى أجازني إجازة ملفوظة مكتوبة أن أروي عنه التفسير والحديث وسائر العلوم، وجميع ما يجوز له ويصح عنه رواية، وهو يروي عن شيخه ولي الله شهاب الدين أحمد البكي المغربي، وهو يروي عن شيخه حافظ المَشْرِقَيْن أمير المؤمنين في الحديث شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ثم المصري.

وأيضاً أجاز لي بالتفسير والحديث والدي، وهو يروي عن والده،

وهو يروي عن مولانا يكان، وهو يروي عن المولى النكساري، وهو يروي عن جمال الدين الأقسرائي، وعن الشيخ أكمل الدين.

وأيضا يرويهما والدي عن المولى خواجه زاده، عن المولى فخر الدين العجمي المفتي، وهو يرويهما عن مولانا حيدر، وهو يرويهما عن المولى سعد الدين التفتازاني.

وأيضا أجاز لي بالتفسير والحديث المولى الفاضل سيدي محيي الدين القوجوي المذكور، وهو يرويهما عن شيخه العالم العامل الفاضل الكامل المولى حسن جلبي الفناري، وهو يرويهما عن تلامذة الشيخ شهاب الدين أحمد بن حجر.

ثم إن هذا العبد الفقير صار مدرسا أولاً بمدرسة ديمهتوقه في أواخر شهر رجب المرجب لسنة إحدى وثلاثين وتسعمائة، ودرست هناك «الشرح المطول» لـ«التلخيص» من أول قسم البيان إلى مباحث الاستعارة، و«حواشي شرح التجريد» من أول الكتاب إلى آخر مباحث أمور العامة.

ودرست هناك أيضا «شرح الفرائض» للسيد الشريف.

ثم صرت مدرسا بمدرسة المولى الحاج حسن بمدينة قسطنطينية في أوائل شهر رجب المرجب لسنة ثلاث وثلاثين وتسعمائة، ودرست هناك شرح «الوقاية» لصدر الشريعة من أول الكتاب إلى كتاب البيع، ودرست هناك أيضاً «شرح المفتاح» للسيد الشريف من أول الكتاب إلى مباحث الإيجاز والإطناب، ودرست هناك أيضا حواشي «شرح التجريد» من مباحث أمور العامة إلى مباحث الوجوب والإمكان،

ونقلت هناك كتاب «المصابيح» من الحديث من أول الكتاب إلى آخره مرتين، وبعد إتمامه توفي المولى الوالد رحمه الله تعالى بمدينة قسطنطينية، وقت الضحوة من اليوم الثاني عشر من شهر شوال لسنة خمس وثلاثين وتسعمائة.

ثم صرت مدرسا بإسحاقية إسكوب في أوائل شهر ذي الحجة لسنة ست وثلاثين وتسعمائة، وارتحلت إليها، ونقلت هناك أيضا كتاب «المصابيح» من أوله إلى آخره، وكتاب «المشارق» من أوله إلى آخره في شهر رمضان، ودرست هناك أيضا كتاب «التوضيح» من أوله إلى آخره، ودرست هناك أيضا شرح «الوقاية» لصدر الشريعة، من أول كتاب البيع إلى آخره، ودرست هناك أيضا «شرح الفرائض» للسيد الشريف، ودرست هناك أيضا «شرح المفتاح» من أول فن البيان إلى آخر الكتاب.

ثم ارتحلت إلى مدينة قسطنطينية، وصرت مدرساً بها بمدرسة قلندرخانة في اليوم السابع عشر من شهر شوال المكرم لسنة اثنتين وأربعين وتسعمائة، ونقلت هناك كتاب «المصابيح» من أوله إلى كتاب البيوع، ودرّست هناك أيضا «شرح المواقف» من أول مباحث الوجوب والإمكان إلى مباحث الأعراض، ودرست هناك أيضا بعضا من «شرح الوقاية» لصدر الشريعة، ونبذا من «شرح المفتاح» للسيد الشريف، ثم انتقلت إلى مدرسة الوزير مصطفى باشا بالمدينة المزبورة في اليوم الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة أربع وأربعين وتسعمائة، ونقلت هناك كتاب «المصابيح» من كتاب البيوع إلى آخر الكتاب، وابتدأت بدراسة كتاب «الهداية» حتى وصلت إلى كتاب الزكاة،

ودرست هناك أيضاً بعض المباحث من أول الإلهيات من «شرح المواقف».

ثم انتقلت إلى إحدى المدرستين المتجاورتين بأدرنه في اليوم الرابع من شهر ذي القعدة لسنة خمس وأربعين وتسعمائة، وابتدأت هناك برواية «صحيح البخاري» ونقلت منه مجلدة واحدة من المجلدات التسع، ودرست هناك كتاب «الهداية»، من أول كتاب الزكاة، إلى آخر كتاب الحج، ودرست هناك أيضا كتاب «التلويح» من أول الكتاب إلى التقسيم الأول.

ثم انتقلت إلى إحدى المدارس الثمان في اليوم الثالث والعشرين من شهر ربيع الأول لسنة ست وأربعين وتسعمائة، ونقلت هناك «صحيح البخاري» وأتممته مرتين، ونقلت تفسير سورة البقرة من «تفسير البيضاوي»، ودرست هناك كتاب «الهداية» من أول كتاب النكاح إلى كتاب البيوع، ودرست كتاب «التلويح» من التقسيم الأول إلى مباحث الأحكام.

ثم انتقلت إلى مدرسة السلطان بايزيد خان بمدينة أدرنه في اليوم الحادي عشر من شهر شوال لسنة إحدى وخمسين وتسعمائة، ونقلت هناك من «صحيح البخاري» مقدار ثلثه، ودرست هناك كتاب «الهداية» من كتاب البيوع إلى كتاب الشُفْعة، وكتاب «التلويح» من قسم الأحكام إلى آخر الكتاب، ودرست هناك أيضا «شرح المواقف»، ودرست هناك أيضا «شرح الفرائض» للسيد الشريف إلى أن وصلت مباحث التصحيح.

ثم صرت قاضياً بمدينة بورسه في اليوم السادس والعشرين من

شهر رمضان المبارك لسنة اثنتين وخمسين وتسعمائة ـ فيا ضيعة الأعمار ـ.

ثم صرت مدرسا بإحدى المدارس الثمان ثانياً، في اليوم الثامن عشر من شهر رجب المرجب، لسنة أربع وخمسين وتسعمائة، ونقلت هناك «صحيح البخاري» وأتممته، ودرست هناك كتاب «الهداية»، من كتاب الشفعة إلى آخر الكتاب، ودرست هناك أيضا كتاب «التلويح»، من أوله إلى التقسيم الرابع، ودرست هناك أيضا «حواشي الكشاف» للسيد الشريف، إلى أن وصلتِ إلى أثناء سورة الفاتحة.

ثم صرت قاضياً بمدينة قسطنطينية في اليوم السابع عشر، من شهر شوال المكرم، لسنة ثمان وخمسين وتسعمائة، واخترمت أشغال القضاء ما كنت عليه من الاشتغال بالعلم الشريف. كان ذلك في الكتاب مسطورا، وكان أمر الله قدراً مقدورا.

ثم وقعت لي في اليوم السابع عشر من شهر ربيع الأول، لسنة إحدى وستين وتسعمائة عارضة الرمد، ودام ذلك شهوراً، وأضرت بذلك عيناي، وأرجو من الله تعالى سبحانه أن يعوضني منهما الجنة على مقتضى وَعْدِ نبيه ﷺ.

ثم إن الله تعالى قد وفق هذا العبد الضعيف في أثناء اشتغاله بالعلم الشريف لبعض التصانيف من التفسير، وأصول الدين، وأصول الفقه، والعربية، وأيضاً منّ الله سبحانه عليّ بحلّ بعض المباحث الغامضة، وتحقيق المطالب العالية، وكتبت لكل منها رسالة، ومجموعها ينيف على ثلاثين إلا أن صوارف الأيام بتقدير الملك العلام قد اخترمتها، ولم يتيسر لي تبييضها، هذا ما منحني الله تعالى من العلوم والمعارف،

وما قسمه الله لي بحسب استعدادي الفطري، وفوق كل ذي علم عليم، وليس هذا والعياذ بالله تعالى ادعاء للعلم والفضيلة، بل ائتمار لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾. [الضحى: ١١].

فليكن هذا آخر الكتاب، وقد أمليته على بعض الأصحاب مع كلال البصر، وكمال الحصر، وقلة الفطن، وضيق العطن، ووقوعي في زاوية الخمول والنسيان، والانقطاع عن الإخوان والخلان، والحمد لله على كل حال، وله الشكر على الإنعام والإفضال، وقد فرغت من إملائه يوم السبت آخر شهر رمضان المبارك، في تاريخ سنة خمس وستين وتسعمائة، بمدينة قسطنطينية المحمية حماها الله تعالى[١].

وقال في مقدمة «العقد المنظوم» ص (٣٣٦) : المولى عصام الدين، أبو الخير، أحمد بن المولى مصلح الدين المشتهر بطاش كبري زاده، توفي سنة ثمان وستين وتسعمائة.

وذكر مؤلفاته ومنها:

١ ـ أجل المواهب في معرفة وجوب الواجب.

٢ ـ تعليقة في توجيه معنى: (أكثر من أن يحصى).

٣ ـ حاشية على «حاشية التجريد» للشريف الجرجاني، من أول الكتاب إلى مباحث الماهية، جمع فيه مقالات المولى علي القوشجي، والمولى جلال الدين الدواني، والمولى مير صدر الدين، والمولى ابن

---

(١) إلى هذا الموضع انتهى النقل من «الشقائق النعمانية».

الخطيب، وأدّاها بأخصر عبارة وأليق إشارة، ثم ذكر ما خطر له من تحقيق المقام، وتبيين المرام.

٤ - حاشية من أول «شرح المفتاح» للشريف الجرجاني، وأدمج فيها كلمات أبيه المولى مصلح الدين، ولم يتم.

٥ - رسالة التعريف والإعلام في حل مشكلات الحد التام.

٦ - الرسالة الجامعة لوصف العلوم النافعة.

٧ - رسالة في آداب البحث.

٨ - رسالة في تفسير آية الوضوء.

٩ - رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾.

١٠ - شرح «العوامل» من المختصرات.

١١ - شرح «الفوائد الغياثية» وهو شرح حافل، يتضمن الرّد على بعض المواضع من شرح «المفتاح».

١٢ - شرح الرسالة العضدية في الأخلاق.

١٣ - شرح القسم الثالث من كتاب «المفتاح».

١٤ - شرح المقدمة الجزرية.

١٥ - شرح المقدمة في الصلاة لشمس الدين محمد الفناري.

١٦ - شرح ديباجة «الطوالع».

١٧ - شرح ديباجة «الهداية».

١٨ - شرح رسالته في آداب البحث.

١٩ ـ الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية.

٢٠ ـ صورة الخلاص في سورة الإخلاص.

٢١ ـ فتح الأمر المغلق في مسألة المجهول المطلق.

٢٢ ـ القواعد الحمليات في تحقيق مباحث الكليات.

٢٣ ـ كتاب كبير في التاريخ، جمع فيه ما ذكره ابن خلكان، وأضاف إليه سير الصحابة والتابعين وغيرهم، ثم اختصر منه مجلدا لطيفا.

٢٤ ـ مختصر في علم النحو، على منوال مختصر البيضاوي.

٢٥ ـ مسالك الخلاص في مهالك الخواص.

٢٦ ـ المعالم في علم الكلام.

٢٧ ـ منية الشبان في معاشرة النسوان.

٢٨ ـ نزهة الألحاظ في عدم وضع الألفاظ للألفاظ.

وكان رحمه الله ينظم الشعر العربي، وقد كتب إلى بعض أصدقائه بعد عماه:

سقيت بسيط الأرض في كل ساعة ... بدمع جرى في ذكر خير الأحبة

وصفحة خدي كالوشاح المفصل ... بقطر دموع بين فانئ عبرة

وعيني عقق بياقوت مقلة ... وإنسان عيني عنبر فوق جمرة

حرمت من الأحباب لذة نظرة ... فواحسرتا إن لم أفق قبل موتي

ولا تجزعي يا نفس من نازل جرى ... بتقدير خلاق اله البرية

فإن الرضا والصبر في كل محنة ... لمن أخلاق أصحاب النفوس الرضية

ولما كتب المفتي أبو السعود جزءاً من تفسيره، وأرسله إليه كتب عليها هذه الأبيات:

بنفسي جنابا حاز كل فضيلة   وصار لإظهار الحقيقة ضامنا
وأيد روح القدس حسان طبعه   فجلى من الأسرار ما كان كامنا
ونافح عن عرض النبي تأدبا   ففي الحشر يلقاه من الخوف آمنا
بك الملة الزهراء أضحت منيرة   ففي الكوكب السيار قد صرت ثامنا

وله من الأبيات أيضاً:

وصلت حمى نجد أيا ريح شمأل   قفانبك من ذكرى حبيب ومنزل
فوا أسفا رسم المدارس دارس   فهل عند رسم دارس من معول

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا حنان ويا منان تقدست بذاتك عن الوجود في الأذهان
وتنزهت بصفاتك عن مشابهة سكان بقعة الإمكان وتعاليت بأفعالك
عن مشاركة محدثات الأكوان اللهم صل وسلم على نبيك محمد سيد أفراد
نوع الإنسان المستقل بالشرف والسؤدد ومن سلالة عدنان
وبعد فهذه رسالة المشهور والعيني في مباحث الوجود الذهني لما
تعاركت فيها أذهان العلماء وتضاربت في مشاهدها آراء الفضلاء
ونحن بتوفيق الله الكريم وفضله العظيم ميزنا فيها القشر عن اللباب
وبينا فيها الخطأ عن الصواب وليس ذلك إلا من مواهب من جعل لكم من الشجر
الأخضر نارا وأخرج لكم من الأحجار الصم أنهارا وما توفيقي إلا بالله
القريب المجيب عليه توكلت وإليه أنيب والرسالة مرتبة على مقدمة ومسلكين
وخاتمة أما المقدمة ففيها أربعة أصول الأصل الأول في تحقيق معنى
الذهن والخارج ونفس الأمر اعلم أن الذهن في اللغة الفطنة والحفظ
ويطلق على نفس القوة وفي عرف أرباب المعقول الاستعداد التام
لإدراك العلوم والمعارف بالفكر السالف وقد يطلق على النفس الناطقة
باعتبار اتصافها بالاستعداد المذكور ثم توسعوا في ذلك فأطلقوا
على محل التحصيل فيه المعقولات أعم من أن يكون ذلك المحل هو النفس أو
مع آلاتها من الحواس الظاهرة والباطنة وهذا هو المشهور والمتبادر
عند الإطلاق وقد يطلق على النفس وآلاتها مع المبادي العالية أيضا للاشتراك في كونها
محلا للنوع المخصوص من الوجود أعني ما يقابل الوجود الخارجي إلا أنهم اختاروا
الإطلاق الأخير في هذا المبحث لأن غرضهم إثبات النوع المذكور من الوجود
في أي مظهر كان حتى أنهم اكتفوا بثبوته في المبادي العالية لاستلزامه ثبوته في أذهاننا
لكون ما ثبت فيها معلوما لنا ولو بالوجه صرح بذلك الشريف العلامة
في حواشيه على شرح التجريد في مباحث الوجود الذهني وبهذا الاستلزام وقع

دفع ما اورده من السؤال في مباحث النفس من حواشيه المذكورة وهو انه
يجوز ان يكون الانكشاف العلمي بارتسام صور المعلومات في جواهر اخر لا
في النفس فليلحظها من هناك حيث قال وهذا السؤال مدفوع باثبات الوجود
الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف واراد بما سلف ما مر من الاستدلال
لاثبات الوجود الذهني مطلقا كما توهم واعترض لانه يكفي في ثبوت الوجود
الذهني اثباته في المبادي العالية ولا يلزم منه [illegible] ثم ان الموجود في الذهن
لا يكون من الامور الثابتة في نفس الامر دائما بل قد يكون من المخترعات
الذهنية فيكون اعم من الموجود في نفس الامر كما ان الموجود في نفس الامر
اعم منه [illegible] لصدقه على الموجودات الخارجية دون الموجود
في الذهن فبينهما عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في الاحكام الصادقة
ووجود الاول بدون الثاني في المخترعات الذهنية وبالعكس في الموجودات
الخارجية ومنهم من قال المراد ههنا اثبات نوع آخر من الوجود مما هو في الخارج
فلا وجه لتعميم الموجود في الذهن للمخترعات وليس بذلك لان المراد ههنا
تقسيم الوجود الى الذهني والخارجي كما نص عليه عبارة التجريد فيعم كليهما
والفرق بين الآراء وتبين ظاهرا اذا عرفت معنى الذهن وانه متناول ههنا
للقوى الدراكة مطلقا فاعلم ان المراد بالخارج ههنا هو الخارج عن القوى
الدراكة مطلقا وانما سمي خارجا لان الحاصل في القوى الدراكة داخل بالنسبة
الى المدرك فبينه وبينه تقابل لعدم امكان الاجتماع بين الداخل والخارج
واما بينه وبين نفس الامر فعموم وخصوص مطلقا وسيجيء بيانه هذا على ما
هو المشهور من اطلاق الذهن على النفس والآتها واما على تقدير اطلاقه
على النفس فقط يكون آلاتها ايضا خارجا كما لا يخفى ومعنى الخارج خارج
عن نفس المدرك ثم انك قد عرفت فيما سبق ان ما في الذهن اما ان لا يحكي
ما في نفس الامر وهو النحو الفرضي او يطابقه وهو النحو المقابل له ويشملهما
الوجود الذهني ويقابلهما الوجود الخارجي ومنهم من اطلق الخارج عن النحو
الاول بحيث يشمل النحو الثاني والخارجي بالنحو المقابل لهما وقال وهذا هو

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا حنّان يا منان، تقدست بذاتك عن الوجود في الأذهان، وتنزهت بصفاتك عن مشابهة سكان بقعة الإمكان، وتعاليت بأفعالك عن مشاركة محدثات الأكوان.

اللهم صلِّ وسلم على نبيك محمد سيد أفراد نوع الإنسان، المستقلّ بالشرف والسّود من سلالة عدنان.

وبعد: فهذه «رسالة الشهود العيني في مباحث الوجود الذهني»، لما تعاركت فيها أذهان العلماء، وتصارمت في مشاهدها بآراء الفضلاء، ونحن بتوفيق الله الكريم، وفضله العظيم؛ ميّزنا فيها القشر عن اللباب، وبيّنا فيها الخطأ عن الصواب، وليس ذلك إلا من مواهب من جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً، وأخرج لكم من الأحجار الصم أنهاراً، وما توفيقي إلا بالله القريب المجيب، عليه توكلت وإليه أنيب.

والرسالة مرتبة على: مقدمة، ومسلكين، وخاتمة.

أما المقدمة: ففيها أربعة أصول.



الأصل الأول
في تحقيق معنى الذهن، والخارج، ونفس الأمر

اعلم أن الذهن في اللُغة: الفطنة والحفظ، ويطلق على نفس القوة، وفي عرف أرباب المعقول: الاستعداد التامّ لإدراك العلوم والمعارف بالفكر السالف، وقد يطلق على النفس الناطقة، باعتبار اتصافه بالاستعداد المذكور، ثم توسعوا في ذلك، فأطلقوا على محل تحصل فيه المعقولات، أعم من أن يكون ذلك المحل هو النفس أو مع آلاتها من الحواس الظاهرة والباطنة، وهذا هو المشهور والمتبادر عند الإطلاق.

وقد يطلق على النفس وآلاتها مع المبادئ العالية أيضاً؛ للاشتراك في كونها محلاً للنوع المخصوص من الوجود، أعني: ما يقابل الوجود الخارجي، إلا أنهم اختاروا الإطلاق الأخير في هذا المبحث؛ لأن غرضهم إثبات النوع المذكور من الوجود في أي مظهر كان، حتى إنهم اكتفوا بثبوته في المبادئ العالية؛ لاستلزامه ثبوته في أذهاننا، لكون ما ثبت فيها معلوماً لنا ولو بالوجه، صرّح بذلك الشريف العلامة، في حواشيه على «شرح التجريد» في مباحث الوجود الذهني،

وبهذا الاستلزام وقع [ب/ ١٤] ما أوردوه من السؤال في مباحث النفس من حواشيه المذكورة، وهو: أنه يجوز أن يكون الانكشاف العلمي بارتسام صور المعلومات في جواهر أُخَر لا في النفس، فيلحظها من هناك، حيث قال: «وهذا السؤال مدفوع بإثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف».

وأراد ـ فيما سلف ـ: ما مرّ من الاستلزام، لا إثبات الوجود الذهني مطلقاً، كما توهم واعترض[1]؛ لأنه يكفي في ثبوت الوجود الذهني: إثباته في المبادئ العالية، ولا يلزم في أذهاننا. ثم إن الموجود في الذهن لا يكون من الأمور الثابتة في نفس الأمر دائماً، بل قد يكون من المخترعات الذهنية، فيكون أعم من الموجود في نفس الأمر، كما أن الموجود في نفس الأمر أعم منه؛ لصدقه على الموجودات الخارجية دون الموجود في الذهن، فبينهما عموم وخصوص من وجه؛ لاجتماعهما في الأحكام الصادقة، ووجود الأول بدون الثاني في المخترعات الذهنية، وبالعكس في الموجودات الخارجية.

ومنهم من قال: المراد ـ ها هنا ـ إثبات نوع آخر من الوجود للماهيات الخارجية، فلا وجه لتعميم الموجود في الذهن للمخترعات. وليس بذلك؛ لأن المراد ها هنا تقسيم الوجود إلى الذهني والخارجي، كما نصّ عليه عبارة «التجريد» فيعمّ كليهما. والفرق بين الإرادتين ظاهر.

---

(١) في الحاشية: المتوهم والمعترض هو المولى الشهير بابن كمال الوزير.

إذا عرفت معنى الذهن، وأنه متناول ها هنا للقوى الدراكة مطلقاً؛ فاعلم أن المراد بالخارج ها هنا هو الخارج عن القوى الدراكة مطلقاً، وإنما سمي خارجاً؛ لأن الحاصل في القوى الدراكة داخل بالنسبة إلى المدرك، فبينه وبين الذهن تقابل لعدم إمكان الاجتماع بين الداخل والخارج.

وأما بينه وبين نفس الأمر فعموم وخصوص مطلقاً، وسيجيء بيانه هذا على ما هو المشهور من إطلاق الذهن على النفس وآلاتها.

وأما على تقدير إطلاقه على النفس فقط: تكون آلاتها أيضاً خارجاً كما لا يخفى. ومعنى الخارج حينئذٍ: الخارج عن نفس المدرك. ثم إنك قد عرفت فيما سبق: أن ما في الذهن؛ إما أن لا يطابق ما في نفس الأمر، وهو النحو الفرضي، أو يطابقه، وهو النحو المقابل له، ويشملهما الوجود الذهني ويقابلهما الوجود الخارجي.

ومنهم[1]: من أطلق الخارج عن النحو الأول؛ بحيث يشمل النحو الثاني، والخارجي بالنحو المقابل لهما، وقال: وهذا هو [أ/ ١٥] مراد من قال له: صحة الحكم مطابقته لما في الخارج.

ثم قال: ويلزم من ذلك أن يكون الحصول في الخارج أعم من الخصوص في الذهن، لكن بالذات لا بالصورة. وأيده بما ذكره الشريف العلامة في حواشيه على «شرح المطالع»: من أن العلوم قد توجد في الذهن بذواتها، كما إذا تعلمت علماً مخصوصاً؛ فإن ذلك

---

(١) في الحاشية: المراد هو المولى الشهير بابن كمال الوزير.

العلم حاصل بذاته في الذهن، وقد توجد فيه بصورها، كما إذا تصورت علماً مخصوصاً قبل أن تتعلمه.

ولا شك أن وجوده في الذهن على الوجه الأول مغاير بوجوده فيه على الوجه الثاني.

هذا ما ذكره ذلك البعض، وهو مردود بأن المتبادر من الخارج هو الخارج عن طرف الذهن، لا عن النوع الحاصل فيه. وما ذكره من الإطلاق، لم يُنقل عن أحد من أرباب المعقول، ولا شهد له استعمالهم. وما استشهد به من النقل؛ وإنما هو من تعبيرات المتأخرين[1] عن الأحكام الخارجية فقط، وإن صح نقل ذلك على أرباب المعقول، فلعل مرادهم بالخارج: الخارج عن طرف الذهن، وتخصيصه بالذكر إنما هو لاستثناء الأمور الثابتة في نفس الأمر بالآخرة إلى الخارج، وإن كان بوسائط. وستعرف تفصيله.

وأيضاً: المتبادر من الحصول في الخارج أو الحصول في طرف مقابل لطرف الذهن؛ فإطلاقه على ما حصل في طرف الذهن: خلاف المتبادر، وما نقله عن الشريف العلامة، فلا يجديه نفعاً؛ لأن مراده بيان نوعي الحصول الذهني، وأن أحدهما بالنسبة إلى الآخر بمنزلة الوجود الأصيل بالنسبة إلى الوجود الظلّي، لا أنه وجود أصيل حقيقة، وقد صرح بذلك في ذيل الكلام المذكور؛ حيث قال: ونسبة الثاني إلى الأول، كنسبة الوجود الذهني إلى الوجود الخارجي والبعض المذكور حذفه عند النقل ترويجاً لما ادعاه.

---

(١) غير واضحة في الأصل، وقراءة الكلمة اجتهاد.

وإذا عرفت معنى الذهن والخارج، فاعلم أن معنى **نفس الأمر** هو: نفس الشيء في حد ذاته؛ إذ الأمر هو الشيء ونفسه ذاته. ومعنى كون الشيء موجوداً في حد ذاته أن وجوده وتحققه وثبوته ليس متعلقاً باعتبار معتبر وفرض فارض، بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض؛ كان موجوداً. وذلك الوجود؛ إما وجود أصيل أو وجود كلي، فنفس الأمر يتناول الذهن والخارج، لكنها أعم من [ب/ ١٥] الخارج مطلقاً؛ لأن كل موجود في الخارج مطلقاً موجود في نفس الأمر بلا عكس كلي؛ لأن بعض الأحكام الذهنية التي لا يحاذيها شيء في الخارج مطابقة لما في نفس الأمر. وأعم من الذهن من وجه لإمكان اعتقاد الكواذب؛ كزوجية الخمسة، فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الأمر.

ومثل ذلك يسمى ذهنياً فرضياً، وزوجية الأربعة موجودة فيهما معاً، ومثلها يسمى ذهنياً حقيقياً. هذا بيان مفهوم نفس الأمر، وأما تحقيق حقيقته فأمر صعب عجز عن حلّه الحذاق، وطريق وَعِر عزّ من سلكه من أفاضل الآفاق.

قال بعضهم: نفس الأمر عبارة عن العقل الفعّال؛ فإن كل حكم مطابق له فهو صادق، وكل ما ليس كذلك فهو كاذب، واستدلوا عليه: بأنه لو لم يكن ارتسام صور المعقولات في جوهر آخر، وهو خزانة للنفس الناطقة، لم يكن فرق بين حالتي الذهول والنسيان؛ فإن الأول: زوال الصورة عن المدركة، والثاني: زوالها عن الخزانة. ولما كان العقل الفعّال واسطة في الفيض عندهم، تعين أن يكون الجوهر الآخر هو. ويمكن أن يجاب عنه: بأن الواسطة في الفيض فاعل،

والخزانة لا بد وأن تكون قابلاً، فكيف يجتمعان، والأكثرون على نفي هذا المذهب، واستدلوا عليه من وجوه:

أما أولاً: فلأن عبارة (نفس الأمر): لا دلالة لها على العقل الفعال، إلا على وجه بعيد جداً، وهو أن يجعل الآخر في مقابل الخلق، ويراد به عالم المجردات.

وأما ثانياً: فلأنه يتعذر حينئذٍ وصف الأحكام الثابتة فيه بالمطابقة لنفس الأمر.

وأما ثالثاً: فلأنه لو كان العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة، يلزم ارتسام الكواذب فيه، وحصولهما في نفس الأمر، وأنه باطل قطعاً.

وأما رابعاً: فلأنه يتعذر حينئذٍ وصف العلم السابق عليه ولو بالذات، كعلم الواجب تعالى بالصدق، والمطابقة لنفس الأمر؛ لامتناع مطابقة الشيء بما لا تحقق له بعد.

وأما خامساً: فلأنه يتعذر حينئذٍ وصف العلم بالجزيئات بهما، مثلاً هذا الخسوف، لامتناع ارتسامها في العقل عندهم.

وأما سادساً: فلأن كل واحد من العقلاء يعرف مطابقة الحكم لما في نفس الأمر، مع أنه لم يتصور العقل الفعال أصلاً، فضلاً عن اعتقاد ثبوته، وارتسام صور [أ/١٦] الكائنات فيه، مع أنه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتعلمين.

وأما سابعاً: فلأنه لو كان كذلك يوجبه أن لا يحكم أحد بصحة حكم، حتى لا يعلم أن ما في العقل الفعّال على أي وجه من السلب والإيجاب، ومن له ذلك؟! اللهم إلا أن يقال: إن ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته الضرورة أو البرهان فبذلك يعلم.

وهذه وجوه سبعة أجابوا عن كلها:

أما عن الأول: فبأن نفس الأمر هو ما حصل في العقل الفعال من الأحكام، وإطلاقه على العقل الفعال توسع، كما مر نظيره في إطلاق (الذهن).

وأما عن الثاني: ـ فيما نقل عن أرسطو طاليس ـ من أن علم المبادئ العالية أجل من أن يوصف بالصدق، يعني: المطابقة للواقع، وإنما هو الحق، بمعنى الواقع لا المطابق للواقع. فما في نفس الأمر صحيح، وإن لم يكن مطابقاً لما في نفس الأمر، فالصحة أعم من الصدق والمطابقة؛ فلا يلزم ارتكاب عموم المجاز في تعريف الصدق بالمطابقة، كما توهم بالإيراد ما يعم المطابقة، وما يكون عين نفس الأمر، ولا يلزم أيضاً الفرق بين حكم وحكم في المطابقة والصدق حينئذٍ كما توهم.

وأما ما يقال في الجواب من أن المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق المطابقة. بأن يكون الموجود بتعمل[1] مطابقاً له، بدون اعتبار التعمل، ومن أنّ ها هنا مغايرة حقيقية، بأن يكون صور الأحكام مطابقة لوقوع النسب؛ فمدفوع بأن التعمل غير ممكن في المبادئ العالية عندهم، وبأن حصول الصور إنما يكون في غير العقل الفعال. وأما فيه فبحضور الماهيات أنفسها.

أما عن الثالث: فبتجويز حصول الكواذب في العقل الفعال، بطريق

---

(١) اختراع من العقل.

الحفظ لا بطريق التصديق، والحافظ لا يلزم أن يكون مذعناً لما يحفظ، ولا أن يكون مدركاً له. وإنما الحاصل فيه من جهة التصديق الصوادق فقط.

ويرد عليه: أن علم المجردات حضوري عندهم لا انطباعي، ولا حضور الكواذب عندهم لا تصديقاً فقط، بل وحفظاً أيضاً.

وأما عن الرابع: فبأنّا لا نسلم امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات، ولئن سلم فاعتبار المطابقة إنما هو في العلم الحصولي، ولا كذلك علم الواجب.

ورد عليه: بأن الصدق لا يتحقق بدون المطابقة لما عرفت، ولا واسطة بين الصدق والكذب في العرف العام والخاص، فلا بدّ وأن يكون علم الواجب هو الواقع لا المطابق له، كما نقل عن [ب/١٦] أرسطو، فيلزم أن يكون الواجب أيضاً نفس الأمر.

وقد يجاب عن الرابع: أن التأخر الذاتي لا ينافي تحقق أصل المطابقة.

وأيضاً علم الواجب تعالى حضوري عندهم، فلا فساد في سلب الصدق عنه، إذ لا يلزم الكذب لكونه عين الواقع كما نص عليه أرسطو طاليس. ويرد عليه **أن المراد بالمطابقة ها هنا**: مطابقة الظل لذي الظل، وذلك غير ممكن في علم الواجب تعالى، وأما ما ذكره ثانياً؛ فقد انتحله من المجيب السابق.

وأما عن الخامس: فبأن ارتسام الجزئي في العقل على وجه كلي كافٍ في المطابقة.

وقد يجاب عنه[1]: بأن الجزئي يجوز أن يرتسم في النفس الناطقة وقواها، ولا ينحصر في نفس الأمر في العقل الفعال.

ويرد عليه: أن الكلام على حصر نفس الأمر كما يظهر بالتأمل في مساق.

وأما عن السادس[2]: فبأنه يكفي في ملاحظة الصدق تصور ما في العقل الفعال، وإن لم يعرف أنه فيه.

وأما عن السابع: فبأنه يكفي في الحكم بالمطابقة؛ أن يعلم مطابقته للواقع ونفس الأمر، وإن لم يعلم أنه هو الحاصل في العقل الفعال.

هذه هي الكلمات المتلخصة من كتب القوم. والحق هو: أن ما في العقل الفعال من الماهيات: هو نفس الأمر، لكن لا اختصاص لها بهذا المظهر. فتلك الماهيات من حيث إنها تطابق الأحكام، لا بد وأن تُعتبر في الأذهان البشرية، وسيجيء تحقيقه على وجه التفصيل؛ والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

قال بعضهم: نفس الأمر عبارة عن الأمور الخارجية، فإن جميع الماهيات الذهنية منتزعة منها، والأحكام الصادقة مطابقة لها إما بواسطة أو بوسائط وتفصيل ذلك على ما حققَّه صاحب «التعديل»[3] هو: أن معنى الصدق في النسبة الثبوتية: أن يحصل في الأعيان شيء نشأ عند النسبة في الذهن، وهو قد يكون بلا واسطة، كما إذا كان كل

---

(1) في الحاشية: هذا الجواب للمولى الشهير بابن كمال باشا.

(2) في الحاشية: والجواب عن السادس والسابع كلاهما للعلامة الدواني.

(3) في الحاشية: المراد منه العلامة صدر الشريعة، ذكره في كتاب «التعديل».

من الطرفين من المعقولات الأول، كقولك: زيد كاتب، وقد يكون بواسطة، كما إذا كان أحد الطرفين أو كلاهما من المعقولات الناشئة عن المعقولات الأول، الناشئة عن الموجودات الخارجية؛ كقولك: الإنسان كلي.. وهكذا تزيد مراتب[1] الواسطة، بحسب تزايد مراتب المعقولات عن الثواني والثوالث، وهكذا.

وأما معنى **الصدق في النسبة السلبية**: هو أن لا يكون نقيضه ناشئاً عما في الأعيان؛ كقولك: اجتماع النقيضين ليس [١٧/أ] بموجود، ولا يراد منه أن هذه النسبة ناشئة عن شيء موجود في الأعيان؛ لأن اجتماع النقيضين ليس شيئاً موجوداً، ولا يمكن أن يقال: إن عدمه موجود؛ فإن العدم يمتنع أن يكون موجوداً، بل يراد أن نقيضه ـ وهو النسبة الثبوتية في قولنا: اجتماع النقيضين: موجود ـ لا يكون ناشئاً عما في الأعيان.

وهذا تفصيل حسن، ينفعك في مواضع شتى، إلا أنه لا يجدي ها هنا؛ لأن بعضاً من الأحكام الذهنية لا يستند إلى الخارج أصلاً، لا بالذات ولا بالواسطة، مثلاً: إذا تصورت الوجود الذهني واللاوجود الذهني، وحكمت بالتمايز بينهما؛ فإنه مطابق لما في نفس الأمر، مع أنه غير مستند إلى الخارج بالذات، وذلك ظاهر، ولا بالواسطة، إذ لا يفرض اللاوجود الذهني لشيء من المعقولات، وعدم كون نقيضه ناشئاً عما في الأعيان، ليس في شيء من الاستناد إلى الخارج، بل هو عدم الاستناد إليه.

---

(١) تكرر في الأصل: (مراتب).

وقال بعضهم: نفس الأمر عبارة عن الأحكام الذهنية التي ليس فيها اعتبار المعتبر وفرض الفارض، وإليه ذهب الشريف العلامة وكثير من المتأخرين، وهذا المذهب هو الصواب، إلا أن في التعبير عن نفس الأمر: بأن لا يكون فيها اعتبار المعتبر وفرض الفارض مسامحة، سنكشف لك وجهها.

والذي يلوح بالبال في تحقيق هذا المقال ـ بعون الله الملك المتعال ـ يستدعي بيانه تمهيد مقدمة، وهي: أنه لا شك أن الله سبحانه وتعالى عالم في الأزل بذاته وصفاته، وبمظاهر صفاته من : الحقائق الخارجية، وأوصافها اللازمة، وأحوالها الاعتبارية؛ وإلا لزم خلو علمه سبحانه وتعالى عنها في الأزل، ثم علم بها فيما لا يزال، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فالماهيات بحسب أنفسها من توابع صفاته ولوازمها، وليست مجعولة بجعل الجاعل؛ لأن الجعل أثر القدرة التابعة للعلم، التابع للمعلوم. وهذا معنى قولهم (الماهيات غير مجعولة بجعل الجاعل)، وليست الماهيات في تلك المرتبة ثابتة في العين؛ حتى يلزم قدم العالم أو ثبوت المعدومات في الخارج، وإنما الثبوت في العين، بعد إخراج القدرة إياها من العلم إلى العين؛ بترجيح الإرادة ثبوتها في العين، وهذا الترجيح سبب كون علمه تعالى عِلْماً فعلياً يستدعي ثبوت معلوماته في العين؛ كمن يفعل شيئاً من الأمور الصناعية، ثم يجعلها مصنوعاً.

ثم إن النفس بواسطة القوة [ب/ ١٧] المميزة التي أودعها الله فيها، وطبعها عليها تنتزع الماهيات الثابتة في العلم الفعلي من تلك الحقائق

الخارجية، وهذا العلم يسمى علماً انفعالياً، لقبول النفس تلك الصور منها، ومعنى الانتزاع: أن الجزئي إذا حصل في آلة النفس ـ أعني الخيال ـ : أعدّ النفس وهيّأها؛ لأن يفيض عليها كلي يناسب ذلك الجزئي الحاضر في الخيال، فيحصل في النفس من تلك الجزئيات ماهية مطابقة لها بحذف مشخصاتها، وربما يحللها إلى مفهوم مشترك بينهما وبين غيرها، وإلى مفهوم مختصّ بها، وربما يتأخذ منها مفهومات عارضة مشتركة مختصة؛ فتحصل في ذهنه صور الحقائق على ما هي عليه، مطابق للعلم الفعلي، إن صح الانتزاع.

وربما ينتزع من الأمور الخارجية على ضروب شتى مفهوماتٌ لا يحاذيها شيء في الخارج، فيحصل في الذهن مفهومات هي من توابع الحقائق الخارجية، ثم يأخذ من تلك التوابع توابع أخرى، تسمى مثلها معقولات أول، وثوان وهكذا، وهذه أيضاً من الأمور الثابتة في العلم الفعلي وعدم خروجُها إلى العين، لكون حصولها فيه على وجه التبعية دون الأصالة.

ثم إن النفس تحكم على كل من تلك الماهيات والمفهومات الحاصلة في الذهن، بأحكام مناسبة بشؤون الماهيات والمفهومات أحكاماً مطابقة لما في العلم الفعلي، إن صح رعاية شؤونها ومقتضياتها.

فحينئذٍ يحصل في الذهن صور الحقائق على ما هي عليه، والأحكام المتعلقة بها على وجه يطابق الواقع؛ فتتجلى النفس حينئذ بالصور القدسية، وهذه هي الغاية القصوى من العلم.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن المراد بالأمر هي تلك الماهيات الثابتة



في المواطن الثلاثة: العلم الفعلي، والعين الخارجي، والعلم الانفعالي.

والمراد بالنفس: شؤونها، وهو مقتضياتها.

والمراد مطابقة الحكم لما في نفس الأمر: رعاية شؤون الموضوعات والمحمولات ومقتضياتها، عند تصور النسب بينها، والحكم بوقوعها أو لا وقوعها. ولما لم تكن رعاية شؤونها ومقتضياتها عند الحكم عليها، إلا في الموطن الثالث؛ جعل نفس الأمر ـ من حيث له مطابقة الأحكام لها ـ عبارة عن تلك الأحكام الذهنية، أو لا سبيل لنا إلى تطبيق أحكامنا للأحكام الحاصلة في العلم الفعلي، الذي هو عبارة عن علم [أ/١٨] الواجب سبحانه وتعالى، وفي حكمه علوم المبادئ العالية عند الحكيم، وإن كانت أحكامنا مطابقة في أنفسها للعلم الفعلي أيضاً.

وأما مطابقتها لما في الخارج ـ وإن تيسر في التصورات ـ بواسطة الانتزاع منها، لكن مطابقة الأحكام لا يمكن إلا بحسب الماهيات ومقتضياتها، ولا يمكن الوقوف عليها إلا عند حصولها في العقل، فليس مناط المطابقة إلا في الذهن، وأما التعبير عن تلك الشؤون والمقتضيات بعدم اعتبار المعتبر وفرض الفارض، فمن قبيل إقامة اللازم مقام الملزوم مسامحة.

واعلم أن تحقيق هذا المقام مما وقفت لتحصيله، وخصصت بتفضيله، ولك الحمد والمنة، وله الفضل والطول، وبه القوة والحول.

الأصل الثاني

في تحقيق مقدمة شائعة بين المحصلين، نافعة فيما قصدنا من البيان، وهي: أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له دون الثابت

واعلم أن ثبوت شيء لشيء، سواء كان في الخارج أو في الذهن، يستدعي وجود الطرفين في طرف ذلك الثبوت؛ لأن الارتباط لا يتصور إلا بين شيئين، فإن كان الارتباط في الخارج ـ ويسمى اتصافاً ـ يلزم وجود الصفة والموصوف معاً في الخارج، كاتصاف الجسم مع البياض.

وإن كان في الذهن ـ ويسمى حملاً ـ يلزم وجود الموضوع والمحمول معاً فيه، إذ لا بد في الحكم من تصور الطرفين والنسبة، ولما كان الموجود في نفس الأمر أعم من الموجود في الخارج، يجوز أن لا يكون الطرفان معاً موجودين في الخارج؛ كقولك: الإمكان مقابل للامتناع، إذ لا وجود لشيء منهما في الخارج، ويجوز أن يكون موجودين فيه معاً، فإما بوجود واحد، ويسمى حملاً بالمواطأة؛ كقولك: زيد إنسان. أو بوجودين متغايرين، ويسمى حملاً بالاشتقاق، كقولك: الجسم أبيض.

ويجوز أن يكون الموضوع موجوداً في الخارج دون المحمول، كقولك: زيد أعمى؛ فإن العمى منتزع من نسبته إلى البصر بالسلب، وكقولك: السماء فوق الأرض، فإن الفوقية منتزعة من نسبته إلى الأرض بالإيجاب.

فأقسام القضايا بالاعتبار المذكور ثلاثة: **اعتبارية الطرفين، وخارجية الطرفين، وخارجية الموضوع اعتبارية المحمول**. ولا يمكن العكس، إذ لا يمكن حمل الأمر الخارجي على الأمر الاعتباري [ب/١٨].

ثم إن صدق القسم الأول إنما هو بكون المحمول في نفس الأمر من مقتضيات الموضوع في نفس الأمر.

وصدق القسم الثاني في الحمل بالمواطأة بمطابقة الصورتين الذهنيتين لأمر واحد خارجي، وفي الحمل بالاشتقاق بوقوع الاتصاف الخارجي بين الطرفين. وصدق القسم الثالث: بكون الموضوع في الخارج، بحيث تصح للعقل نسبة إلى المحمول سلباً أو إيجاباً، وهذه الحيثية: عبارة عن وجود الموضوع في الخارج على نحو معين، يقتضي النسبة المذكورة بلا قيام مبدأ المحمول مع الموضوع في الخارج، وإلا لم يكن أمرا عدمياً، وأنه خلاف المفروض، وبلا انتزاع المحمول من الموضوع بدون اعتبار النسبة المذكورة، وإلا يلزم أن يكون ذاتياً، وأنه خلاف المفروض أيضاً.

وبهذا التفصيل عرفت أن قولك: زيد أعمى ـ مثلاً ـ صادق في الخارج، من غير اتصافه به في الخارج، وكثيراً ما يشبه الصدق الخارجي بالاتصاف الخارجي عند المتحققين، سيّما الشريف العلامة؛

إذ قد اطرد في كلامه تجويز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالأمور العدمية، وتمثيله باتصاف زيد بالعمى في الخارج؛ إلا أن التأويل على ما قدمناه من التحقيق.

ولله درّ العلامة الرازي[1] حيث قال في «المحاكمات» وفي «شرح المطالع»: الأعدام صادقة على الموجودات الخارجية. ولم يقل: الموجودات الخارجية متصفة بالصفات العدمية في الخارج، كما قاله الأكثرون.

ولعل منشأ الاشتباه: توهم انحصار الحمل اشتقاقاً في قيام مبدأ المحمول بالموضوع في الخارج، وليس كذلك، بل قد تكون نسبة الموضوع إلى شيء آخر، والاتصاف الخارجي إنما هو في الأول دون الثاني، كما عرفت تحقيقه.

ثم اعلم أن حال ملاحظة التصديق في القضية، يسمى حال الحكم، وحال ملاحظة موجبه من اتحاد الطرفين في الخارج أو في نفس الأمر أو قيام أحدهما مع الآخر في أحدهما، أو نسبة الموضوع إلى آخر كذلك يسمى حال اعتبار الحكم. ويظهر الفرق بينهما؛ بأنك إذا قلت: زيد كاتب غداً. فحال الحكم هو أن هذا التصديق؛ أي: مقدار ما يحكم الحاكم بالمحمول على الموضوع، كلحظة مثلاً، وحال اعتبار الحكم، إنما هو في الغد، وقت قيام وصف الكتابة

(١) هو: قطب الدين التحتاني: محمد بن محمد أبو عبد الله البويهي الرازي، المعروف بقطب الدين التحتاني، الشافعي، الفقيه، المتكلم، ولد سنة ٦٩٤، قدم دمشق، وأقام إلى أن توفي بها سنة ٧٦٦.

بـ(زيد)، وذلك بحسب ما يقتضيه ثبوت المحمول للموضوع؛ جزءاً فجزءاً. إن دائماً فدائماً، وإن ساعة فساعة، وإن خارجاً فخارجاً، وإن ذهناً فذهناً.

فقولهم: ثبوت شيء [أ/١٩] بشيء فرع ثبوت المثبت له، أعم من الفرعية حال الحكم، ومن الفرعية حال اعتبار الحكم، ولهذا قيدوا بقولهم: إن ذهناً فذهناً، وإن خارجاً فخارجاً.

وأما قولهم (دون الثابت) فلا يصح الحكم؛ إذ لا بد من التصديق من وجود الطرفين في الذهن، وإنما هو حال اعتبار الحكم، إذ لا يلزم في الإيجاب وجود مبدأ المحمول في نفس الأمر، كما عرفت. ويجوز في السلب: سلب العمى، عن زيد، كما يجوز سلب الكتابة عنه.

فتلخص من هذا الكلام مقدمتان مشهورتان عند القوم.

إحداهما: أن ثبوت شيء بشيء يستلزم ثبوت المثبت له في الإيجاب، خاصة حال الحكم، وحال اعتبار الحكم.

وثانيهما: أنه لا يستلزم ثبوت الثابت حال اعتبار الحكم خاصة، لا في الإيجاب ولا في السلب.

واعترض الفاضل خير الدين الحلي على المقدمة الأولى، بأن جميع المفهومات ثابتة في مدرك الأحكام الصادقة عليها دائمة، فلا يعقل حاله لاعتبار الحكم، إلا يوجد فيها موضوع السالبة؛ فلا فرق.

والجواب عنه: أن بعضاً من القضايا؛ كقولك: الممتنع مقابل الممكن، واجتماع النقيضين محال سالبتان؛ لأن معنى الأولى: الممتنع ليس يصدق عليه الممكن الوجود.

ومعنى الثاني: اجتماع النقيضين ليس بممكن، وليس بموضوعهما وجود في شيء من القوى المدركة، حال اعتبار الحكم؛ إذ قد صرحوا بأن الممتنع، وكذا اجتماع النقيضين ليس بشيء منهما هوية في قوة من القوى المدركة.

وأجاب عنه الشريف العلامة أيضاً؛ بأن ذلك ليس لاقتضاء السالبة، بل لدليل منفصل، وكلامنا في الأول.

ثم قال: «يعلم من هذا الجواب صحة قولهم: السالبة لا تقتضي وجود الموضوع، ولا يلزم منه قولهم: السالبة قد تكون بانتفاء الموضوع؛ لأن هذا التعبير يدلّ على وقوع الانتفاء المذكور، وثبوت جميع المفهومات في مدرك الأحكام الصادقة عليها بنفي وقوعه، ثم صحّ هذا التعبير أيضاً بأنه يصح في السلوب الخارجية المحققة والمقدرة؛ وإن لم يصحّ في السلوب المطلقة والذهنية، وفيه بحث، إذ لا يجب وجه لتخصيصه بالسلوب (الخارجية المحققة والمقدرة)[1]، إذ قد تكون السالبة بانتفاء الموضوع في السلوب المطلقة أو الذهنية أيضاً، كما ذكرناه في الصورتين المذكورتين. فالأولى في تصحيح التعبير الثاني: تصحيحه بجميع أنواع السلوب، لما ذكرناه من الصورتين [ب/١٩].

واعترض بعض الفضلاء على المقدمة الثانية من وجوه:

أحدها: أن صدق السالبة إنما هو بانتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الأمر، فهما متغايران ومتمايزان في نفس الأمر؛ إذ لا يصح سلب

---

(١) زيادة من الحاشية.

الشيء عن نفسه، والتعدد والتمايز صفتان ثبوتيّتان ثابتتان للمحمول والموضوع، فيجب أن يكون موصوفهما ثابتاً وموجوداً، فلا فرق بين السالبة والموجبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم.

وثانيها: أن إيجاب سلب المحمول عن الموضوع للموضوع يستلزم ثبوت الموضوع، كسائر الموجبات من غير فرق، بناء على أن ثبوت شيء لشيء: فرع ثبوت المثبت له، ولا فرق في ذلك بين ثبوت مفهوم عدمي ومفهوم وجودي.

وثالثها: أن ثبوت شيء بشيء لكونه نسبة تقتضي نسبتين مغايرتين متمايزتين في نفس الأمر، وكما أن هذا الثبوت يقتضي وجود المثبت له؛ كذلك يقتضي وجود الثابت بناء على أن التعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان ثابتتان لهما، فلا بد أن يكون معروضاهما ثابتين أيضاً.

والجواب عن هذه الأبحاث: أن مبنى الكل على عدم الفرق بين حال الحكم وحال اعتبار الحكم، فحينئذ نقول في المبحث الأول: إن التعدد والتمايز صفتان ثبوتيتان ثابتتان للموضوع والمحمول حال الحكم، فيجب أن يكون موضوعهما ثابتاً حال الحكم، ولا يلزم من ذلك ثبوتهما حال اعتبار الحكم، وفرقهم بين الموجبة والسالبة إنما هو حال اعتبار الحكم كما عرفت.

ونقول في المبحث الثاني: إن الظاهر أنه أراد أن الموجبة السالبة المحمول في قوة الموجبة المحصلة في اقتضائها وجود الموضوع حال الحكم، وستعرف أن كونها في قوة السالبة البسطية؛ إنما هو في عدم اقتضائها وجود الموضوع، حال اعتبار الحكم. والكلام ها هنا في حال اعتبار الحكم، لما عرفت فيما سبق.

ونقول في البحث الثالث: إن اقتضاء وجود النسبة مغايرة للنسبتين حال الحكم؛ مُسلّم لكن لا يجدي نفعاً، لأن كلامهم[1] في عدم اقتضائه ثبوت الثابت حال اعتبار الحكم واقتضاء تغايرهما حال اعتبار الحكم غير مسلّم على إطلاقه.

ولبعض الفضلاء[2] ها هنا إشكالان:

الإشكال الأول: أنه إن ثبت قولهم: الإيجاب هو الحكم بثبوت أمرٍ لأمر وقولهم: ثبوت شيء لشيء فرع [أ/ ٢٠] ثبوت المثبت له: يلزم في هذه القضية الصادقة، وهي قولنا: شريك الباري ممتنع، وإن لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة وجود هذا الحكم بدون الأذهان بحكم المقدمة الأولى، وثبوت الممتنع بدون الأذهان بحكم المقدمة الثانية، وكلا اللازمين باطلان بالضرورة.

وأجيب: أما أولاً: فبأن مراد هذا الفاضل نفي عِلّية الذهن لتحقق مضمون هذه القضية، مع أن موضوعهما لا يكون موجوداً إلا في قوة مدركة بالضرورة، فتكون تلك القوة علّة لتحقق مضمونها.

وردّ ذلك: بأن مراده ليس ما ذكر، بل نفي طرفية الذهن لتحقق مضمونه، حتى ثبت وجود مضمونها وموضوعها، بدون قوة مدركة.

ويمكن أن يقال: نعم، مراده نفي الطرفية، لكن مضمون القضية إنما هو نفي العلّية، ولا يلزم من نفي العلة عدم تحقق مضمونها وموضوعها في طرف الذهن، حتى يلزم ما ذكره من اللازمين.

(١) في الحاشية: هو المولى على القوشجي.
(٢) في الحاشية: هذا الجواب للسيد صدر الدين.

وأما ثانياً: فبأن مرادنا بالقوة المدركة ما يشمل المبادئ العالية، وعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شيء من الأشياء بنحو اتحاد التحقق، فضلاً عن تحقق مضمون القضية المذكورة وموضوعها، ولئن سُلّم فلا نسلّم لزوم الممتنع في الخارج، إذ يجوز أن يوجد في قوة مدركة، وتقدير عدمها وإن كان محالاً لكن المحال جاز أن يستلزم نقيضه، كما في تقدير عدم الزمان؛ فإنه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه[1].

واعترض عليه[2]: بأنه على تقدير عدم القوة المدركة، يمتنع أن يكون ثبوته فيها ضرورة، واستلزام المُحالِ مُحالاً آخر، إنما هو فيما يكون اللزوم بينهما بيّناً مطلقاً.

وأجيب عنه[3]: بأنه يلزم - على ما ذكره - بطلان القياسات الخلفية الدالة على استلزام الشيء لنقيضه، كما قرر في استلزام عدم الزمان لوجوده. هذا ما ذكره.

والتحقيق في المقام: أن استلزام المحال للمحال قد يكون بطريق اللزوم البيّن، كما في قولك: لو جاز اجتماع النقيضين؛ لجاز وجود الممتنع، وقد يكون بطريق اللزوم الغير البيّن، كما في استلزام عدم الزمان بوجوده، فإنه محتاج إلى الوسط، وهو قولنا: إن عدمه؛ إما قبل أو بعد. وعلى كلا التقديرين يلزم وجوده، وهذا معنى ما هو المشهور من أن المحال جاز أن يستلزم محالاً آخر، وإن كان منافياً له كما صرّح به الشريف العلامة [ب/ ٢٠] في حواشيه على شرح

---

(١) في الحاشية: هذا الجواب للعلامة الدواني.

(٢) في الحاشية: المعترض هو السيد صدر الدين.

(٣) في الحاشية: الجواب للعلامة الدواني.

«المطالع»، في بحث عدم نظرية جميع المعلومات؛ إلا أنه حكم في حواشيه على «شرح التجريد» في مباحث العلة والمعلول بعدم كونه كلياً، حيث قال: وما اشتهر فيما بينهم من أن المحال جاز أن يستلزم المحال، ليس كلياً جارياً في جميع الصور؛ لجواز أن يكون أحد المحالين منافياً للآخر، فلا مجامعة فضلاً عن أن يلزمه. وفيه بحث؛ لأنه إن أراد بقوله: «فضلاً عن أن يلزمه» نفي اللزوم البين مسلم عدم تحققه بين المتنافيين، لكن المراد ـ بالمشهور ـ هو: اللزوم العام للبيّن وغير البيّن، وإن أراد نفي اللزوم مطلقاً، وإن كان غير بيّن، فلا نسلم عدم تحققه بين المتنافيين، وقد مرّ بيانه.

وبهذا عرفت صحة ما قيل ـ في القياسات الخلفية، التي هي إثبات المطلوب بإبطال نقيضه ـ من أن الخلف اللازم فيها قد يكون عين المدعى؛ لاستحالته على تقدير عدمه، نصّ عليه الشريف العلامة في حواشيه على «شرح التجريد» في بحث حدوث الأجسام.

وقد يقال: اللازم في البراهين الخلفية أحد المحذورين، أو المحذورات لا بعينه، ولكن اكتفي بذكر واحد منها الذي هو عين المدعى مسامحة إظهار الكمال الفساد في الملزوم؛ فلا عبرة بما اشتهر فيما بينهم من أن المحال جاز أن يستلزم، وإن كان نقيضه.

هذا ما ذكره وهو فاسد، لا مسامحة في إثبات الملازمة بين نقيض المدعى وعينه، بإيراد الوسط كما عرفت آنفاً.

والإشكال الثاني: في أنه لو صحت المقدمتان المذكورتان، أعني: قولهم: «الإيجاب هو الحكم بثبوت أمر لأمر».



وقولهم: «ثبوت أمر لأمر فرع ثبوت المثبت له. يلزم من صحتهما بطلان المقدمة الأولى؛ لثبت ذلك الأمر الآخر، كما هو موجب المقدمة الثانية، فيلزم ثبوت ثبوت الأمر الآخر، وإلا لانتفى هذا الثبوت، وبانتفائه ينتفي ثبوت أمر له، وأنه خلاف المفروض؛ فتعين أن يكون الثبوت ثابتاً، ثم ينقل الكلام إلى الثبوت الثاني.. وهكذا؛ فيتسلسل الثبوت الثابتة في نفس الأمر بالعدم توقف ثبوتها، على اعتبار المعتبر وفرض الفارض.

وأجيب عنه: بأن قوله: «وبانتفائه ينتفي ثبوت الأمر» ؛ مسلّم لجواز أن يكون الثبوت أمراً غير ثابت في نفسه، ثابت لغيره، كما في المحمولات الاعتبارية، فلا يلزم التسلسل.

ورُدّ ذلك بأن المراد (بثبوت [أ/ ٢١] شيء) ثبوتُ ثبوتٍ له، ولا يلزم من انتفائه عنه انتفاء ذلك الشيء قطعاً. وفيه نظر؛ لأن كون المراد ما ذكره، إنما هو حال الحكم. وأما حال اعتبار الحكم، فالمراد بثبوت الثبوت: كون الثابت بحيث يصح أن ينتزع العقل منه مفهوم الثبوت، ولتوقف تصور مفهوم الثبوت حال الحكم على الانتزاع الذي هو من تعملات العقل. ينقطع التسلسل بانقطاع الانتزاع.

ثم إن الفاضل المذكور ذكر مخلصاً عن لزوم التسلسل حيث قال: ولا مخلص إلا بالتشبث بما قيل من أن ثبوت أمر لأمر، إنما يقتضي ثبوت المثبت له، إذا كان ثبوتاً خارجياً، أعني ثبوت الأعراض لمحالها، وأما الثبوت بمعنى الحمل؛ فلا يقتضي ذلك، أو بما قيل: إن مقتضى الإيجاب ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه

المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر لأمر وتحققه، وإنما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذاتي. انتهى كلامه.

قال بعض المحققين[1]: إن ثبوت شيء لآخر على أي وجه فرض، بل انتساب إلى شيء إليه بأيّ وجه كان؛ مستلزم ثبوت ذلك الآخر؛ فإن انتساب الشيء إلى المعدوم المطلق فحينئذ يكون ما صدق عليه الموضوع محمولاً؛ لا يستلزم وجوده. كيف لا، والمعدوم المطلق ليس هو هو، ولا شيء بالضرورة، فلا يجدي بشيء من الوجهين نفعاً.

ثم قال: إن في كل من الوجهين التزاماً لفساد إحدى المقدمتين؛ باستلزامهما لفساد الأولى، بل فيهما تسليم لذلك الفساد، فالوجه أن يكون من تتمة السؤال، بأن يقال: لا مخلص من لزوم التسلسل في الأمور النسبية إلا بذلك انتهى.

وفيه بحث؛ لأن مراده بيان المخلص عن الفساد اللازم لصحة المقدمتين، وهو لزوم التسلسل، وذلك كما يكون منع اللزوم، كذلك يكون بصرف الملزوم عن ظاهره ومراده هو الثاني. ولا يخفى أنه لا يلزم منه تسليم الفساد، فلا حاجة إلى جعله من تتمة السؤال.

وأورده بعضهم[2] ها هنا أبحاثاً.

أحدها: أن المقدمة الأولى لا مدخل لها فيما أراده من لزوم

---

(١) في الحاشية: هو العلامة الدّواني.

(٢) في الحاشية: كمال الوزير.

الفساد، لأن الموصوف من حيث إنه موصوف يستلزم ثبوت الصفة له، سواء كان معنى الإيجاب ما ذكره أولاً.

وثانيها: أن الانتشار لزوم التسلسل إنما هو صحة كلتا المقدمتين، إذ يندفع التسلسل عن فساد المقدمة الثانية أيضاً، فلا وجه لقوله: لو صحت المقدمتان [ب/٢١] المذكورتان؛ لزم من صحتهما بطلان المقدمة الأولى.

وثالثها: أن الثبوت الخارجي الذي يقتضي ثبوت المثبت له أعم من ثبوت الأعراض لمحالها، لصدقه على ثبوت العمى العدمي؛ لأمر خارجي.

ورابعها: أن ما في الوجهين المذكورين لا يصلح مخلصاً عن الإيراد المذكور، كيف لا وفيه التزام بفسادها في المقدمتين.

وأما الوجه الأول؛ فمبناه على توجيه المقدمة الأولى بالتخصيص.

وخامسها: أنك قد عرفت أن الوجود الذهني لازم على تقدير ما ذكره أيضاً، فلا وجه لقوله، وعلى اعتبار الوجود الذهني.

والجواب

أما عن الأول: فبأن لزوم الفساد المذكور بمعنى الإيجاب، لا ينافي لزومه للموصوف من حيث إنه موصوف، وتعيين الأول لبنائهم آليات الوجود الذهني عليه.

وأما عن الثاني: فبأن تخصيص البطلان بالمقدمة الأولى، إنما هو لكون صحة المقدمة الثانية مبنية على صحة المقدمة الأولى؛ لما عرفت من أن كون ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، إنما هو

في الإيجاب، ولا تتوقف صحة الأولى على الثانية، فيكون إسناد البطلان إلى المبني أدخل في لزوم الفساد من عكسه.

وأما عن الثالث: فبأنك قد عرفت أن ليس للعمى ثبوت خارجي للأعمى.

وأما عن الرابع: فبأنك قد عرفت أن مراده ببيان المخلص منع اللزوم، بصرف الملزوم عن ظاهره، فليس فيه التزام الفساد إلا بحسب الظاهر لا بحسب المعنى، فيكون مخلصاً عن الفساد.

وأما عن الخامس: فلأن مراده بقوله: (وعلى اعتبار الوجود الذهني هو أن المغايرة فيما ذكره القائل)، إنما هو حال الحكم، وفيما ذكره نفسه إنما هو حال اعتبار الحكم؛ فالفرق ظاهر.

الأصل الثالث

في تحقيق ما اعتبره المتأخرون المحققون، من قضية موجبة سالبة المحمول تفارق الموجبة المعدولة المحمول معلوماً ولازماً

أما مفارقتهما مفهوماً؛ فلأن سلب المحمول في السالبة المحمول، إنما هو عن موضوع القضية بعينه ثم يحمل هذا السلب على الموضوع بطريق الإيجاب، (وفي المعدول المحمول إنما هو عن موضوع قائم يحمل على موضوع معين بطريق الإيجاب)[١]. وأما مفارقتهما لازماً؛ فلأن الموجبة السالبة المحمول في حكم السالبة البسيطة، في عدم اقتضائها وجود الموضوع بخلاف المعدولة المحمول. وذلك لأن السبب المتصور أولاً في السالبة المحمول، لما لم يقتض وجود الموضوع البتة (حال اعتبار الحكم لم يقتض الإيجاب المتفرع عليه وجوده أيضاً في تلك الحالة، وأما المعدولة المحمول، فإنها إيجاب مفهوم عدمي من أول الأمر، وذلك يقتضي وجود الموضوع)[٢] في الحالة المذكورة، كما مرّ تحقيقه.

---

(١) زيادة من الحاشية.

(٢) زيادة من الحاشية.

ثم إن [أ/ ٢٢] القوم لما ادعوا التلازم بين النقيضين المذكورتين، أعني: الموجبة السالبة المحمول، والسالبة البسيطة؛ بينوا ذلك بأنه متى صدق سلب المحمول عن شيء؛ صدق ثبوت سلبه عليه، وإلا لصدق نقيضه، وهو أن الموضوع ليس بمنتفٍ عند المحمول (فلا تكون السالبة سالبة، فمتى صدق أن الموضوع منتفٍ عند المحمول صدق انتفاء المحمول عنه)[1]، وإلا لصدق نقيضه، وهو سلب انتفاء المحمول عنه، فلا تصدق الموجبة السالبة المحمول. انتهى.

واعترض عليه: بأن الشق الأول من هذا الكلام مبنيّ على أن ثبوت السلب لازم للسلب، فيلزم من انتفاء انتفائه، ولكن هذا اللزوم مسلم، بل هو أول المسألة.

والجواب عنه: أن مرادهم بيان التلازم بين القضيتين صدقاً لا تعقلاً، وتقديره: أن ها هنا نسبتين: نسبة المحمول بطريق السلب، ونسبة هذا السلب بطريق الإيجاب، وتعقل النسبة الثانية، وإن توقف على ملاحظة السبب، بحسب كونه مفهوماً مستقلاً، لا بحسب كونه حالاً للنسبة، لكن بعد اعتبار سلب النسبة مستقلاً، ونسبته إلى الموضوع بتلازم النسبتين[2] في الصدق، لما مر من البيان.

وبهذا يندفع أيضاً ما قيل من أن اعتبار السلب صفة ثابتة من تعملات العقل، لا من الأمور الثابتة في نفس الأمر، فلا وجه لاعتباره كذلك.

---

(١) زيادة من الحاشية.

(٢) في الأصل: النسبتان.

وجه الدفع: أنه لا كلام في إمكان هذا الاعتبار، وكون إثباته للموضوع مطابقاً لما في نفس الأمر، كما عرفت بيانه، سيّما وفي اعتبار إيجاب سلب النسبة فائدة، يتوقف بعض قواعدهم عليه، لكون يقتضي المتساويين مساوياً، وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها، بعكس القضية كما تقرر في علم الميزان.

ثم إن المحقق الطوسي أنكر اعتبار الموجبة السالبة المحمول في تقدير التنزيل، بأن المحمول إذا ركب مع حرف السلب، سواء كان كلمة (ليس) أو كلمة (لا) ؛ يكون المجموع مفرداً يحكم به، إذ لو اعتبر سلب شيء من شيء، يخرج المحمول عن أن يكون محمولاً؛ لأنه حينئذٍ يصير قضية.

وأجيب عنه: بأن هذا التفصيل لا يصيّر المحمول قضية، بل بمنزلة الإشارة إلى الحكم المعقول، نحو: زيد ليس أبوه بقائم.

وردّه بعض المحققين بأن المعتبر في المعدولة: كون حرف السلب جزءاً من المحمول من غير قيد زائدٍ، فإذا كان حرف السلب جزءاً من المحمول، لزم كونه معدولة، سواء كان مجملاً أو مفصلاً، واعتبار عدم كون حرف السلب جزءاً من المحمول ينافي ما صرحوا به من أنه [ب/ ٢٢] يرجع ويحمل ذلك السلب عليه، وإن اصطلح أحد على أنها لا تسمى معدولة، لاعتبار قيد زيد فيها؛ ولا مسامحة في ذلك، لكن مقصودهم من ذكر إثبات قضية موجبة تساوي السالبة، وتفارق المعدولة في عدم اقتضائه وجود الموضوع.

وما ذكروه من التفاوت بالإجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك، إذ ذلك التفاوت إنما هو في الملاحظة، لا في نفس المعنى، ولا يقتضي

صدق إحداهما حيث تكذب الأخرى. بل نقول: المقدمة القائلة بأن (ثبوت شيء بشيء فرع ثبوت المثبت له)؛ كلية لا يستثني العقل منها شيئاً من المفهومات، فإذا وردت قضية موجبة سالبة المحمول، وموضوعهما معدوم مطلق، يلزم ثبوته وأنه باطل؛ لأن المقتضي ثبوت الموضوع هو الربط الثبوتي، ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك نص عليه الشيخ. انتهى ما ذكره المحقق المذكور.

وفيه بحث؛ لأن الفرق بين الموجبة السالبة المحمول، والموجبة المعدولة المحمول، إنما هو حال الحكم، وللتفصيل والإجمال تفاوت في تلك الحالة كما مرّ بيانه، فلا ترجع إلى مجرد الاصطلاح.

ولما صحّ اعتبارية التفصيل فيما إذا كان الموضوع معدوماً، دون ما إذا كان موجوداً؛ ظهر الفرق بينهما، حال اعتبار الحكم أيضاً، واقتضاء الربط الثبوتي وجود الموضوع، كما نقل عن الشيخ؛ فإنما هو حال الحكم.

وأما حال (اعتبار)[1] الحكم؛ فالذي يقتضي ثبوتَ المثبت (له، إنما هو ثبوت)[2] المحمول في نفسه كما تقرر فيما سبق.

واعترض بعضهم على ما ذكره المحقق المذكور من الرد من وجوه:

أحدها: أن التفاوت بالإجمال والتفصيل يمنع الترادف عندهم، فلو لم يكن التفاوت المذكور في المعنى لم يكن مانعاً من الترادف أيضاً.

---

(١) زيادة من الحاشية.

(٢) زيادة من الحاشية.

وثانيها: أنهم قالوا مفهوم كلمة (من) لا يصح الحكم عليه، بخلاف مفهوم الابتداء مع اتحادهما في المعنى، فيجوز أن لا يكون اتحاد المحمولين معنىً، مانعاً من الاختلاف في اقتضاء وجود الموضوع أو عدمه.

وثالثها: أن اللازم من الحكم على المعدوم المطلق، إيجاباً، لزم وجوده عند الحكم، والمدَّعَى: توقف الحكم الإيجابي على وجود الموضوع، والأول أعم من الثاني، فلا يستلزم.

ورابعها: أنه ليس في كلام الشيخ برهان على ما ذكره، والمسألة عقلية لا يعتدّ فيها النقل.

هذا ما ذكره، والكل مدفوع:

أما الأول: فلأن المعتبر في الترادف [أ/ ٢٣]: اتحاد المعنى، وينافيه التفصيل والإجمال، ولو في الملاحظة. وأما إفادة الملاحظة التفاوت بحسب المعنى أيضاً، فذلك أمر آخر قد أشرنا إليه.

وأما الثاني: فلأن المراد ها هنا باتحاد المحمولين اتحادهما في كونهما عدميتين، ولا فرق بين عدمي وعدمي، في عدم اقتضاء وجود الموضوع عند المحقق المذكور.

وأما الثالث: فلأن صحة الحكم الإيجابي مطلقاً فرع لوجود الموضوع، فاللازم في الحكم الإيجابي على المعدوم المطلق، وجوده قبله لا عنده، وأنه غير المدعى.

وأما الرابع: فلأن مراده بنقل كلام الشيخ تأييد أن ما اخترعه موافق لاصطلاح القوم؛ لأنه أعرف باصطلاحهم.

ثم إن المحقق المذكور سلك في بيان مساواة الموجبة السالبة المحمول للسالبة البسيطة مسلكاً آخر، حيث قال: والحق عندي: أن المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم، ولا يدل ذلك على أن شيئاً من الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع.

بيان ذلك: أن المساواة ليس في عدم اقتضائها وجود الموضوع، بل اقتضاؤها إياه لما دل البرهان على أن جميع المفهومات موجودة في نفس الأمر، وما من مفهوم إلا ويصح أن يحكم عليه بحكم إيجابي صادق، فإن نوقض ذلك باللاشيء واللاممكن بالإمكان العامّ، بناءً على أنه لا صدق لهما على شيء من الأشياء.

يجاب (بأن الحكم)[1] عليها لا يكون إلا حقيقة بأن يقال: كل ما لو وجد لكان شيئاً فهو بحيث لو وجد لكان ممكناً؛ فظهر أن كون هذه الموجبة مساوية للسالبة ـ بالمعنى الذي ذكر ـ، لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة بوجود الموضوع، وعدم اقتضائه السالبة ـ بالمعنى الذي ذكرته ـ أنه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود أصلاً، صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة، فحينئذٍ لا حاجة في دفع النقوض إلى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع أصلاً؛ مع الحكم كما مرّ.

هذا ما ذكره، وفيه بحث؛ لأن الكلام ها هنا إنما هو لعدم اقتضاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع؛ (لكونها سالبة المحمول لا مطلقاً، فلا ينافيه ما ذكره من عدم وجود الموضوع)[2] فيها لدليل

---

(١) زيادة من الحاشية.

(٢) زيادة من الحاشية.

منفصل، على أن الحكم ليس على المفهومات، وإلا كانت القضية طبيعية، وليس الكلام لكونها سالبة المحمول لا مطلق، فلا ينافيه ما ذكره من لزوم وجود الموضوع فيها، بل على الأفراد، وليس أفراد كل مفهوم موجوداً في نفس الأمر، وذلك ظاهر، وقد يقال: لو ثبت وجود جميع المفهومات في نفس الأمر لزم وجود المحالات، [ب/٢٣] كشريك الباري واجتماع النقيضين في نفس الأمر، وأيضاً لا بدّ في القضية الحقيقية من إمكان وجود الموضوع، فكيف يمكن ذلك في الممتنعات؟!.

وأجاب عنه المحقق المذكور؛ بأن الممتنع في الصورتين المذكورتين هو وجود المفهوم في الخارج، وضمن فرد أو عارضاً لفرد، لا وجوده في الذهن، وبأن اعتبار الإمكان ليس عاماً لجميع القضايا، إذ الحكم على المستحيلات خارج عن ذلك الاعتبار.

اعترض بعضهم[١] على ما أورده المحقق المذكور من البيان من وجوه:

أحدها: أن قوله: «ما من معلوم إلا ويصح الحكم عليه لحكم الحال صادق» منقوض بالمفهومات التي لا استقلال لها، وقد حققه الشارح الشريف العلامة في مواضع من كتبه.

وثانيها: أنه حينئذٍ يلزم أن يكون كل ما في الذهن مطابقاً لما في نفس الأمر، فيفوت عموم الموجود في الذهن، بالنسبة إلى الموجود في نفس الأمر، وأنه خلاف ما عليه الجمهور.

---

(١) في الحاشية: كمال الوزير.



وثالثها: أن الموجبة السالبة المحمول إذا لم تستدعِ وجود الموضوع في الخارج، إذا أخذت خارجية، يلزم أن لا تستدعي وجوده أيضاً إذا أخذت ذهنية، إذ لا فرق بين الخارجية والذهنية في اقتضاء وجود الموضوع فيما نسبه إليه القضية وعدم اقتضائه فيه، فيلزم (عدم)[1] اقتضاء القضية المذكورة وجود الموضوع مطلقاً، فالقول بأن ذلك لا يدل على أن بعض الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع ناشئ عن قصور التأمل وقلة التدبر.

ورابعها: أن مطلوبه بالبيان المذكور هو إثبات أن المساواة بين الموجبة السالبة المحمول، والسالبة البسيطة لا تدل على أن بعض الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع. وما ذكره إنما يدل على عدم دلالة المساواة المذكورة على ذلك، فيما بين الذهنيين دون الخارجيين.

هذا ما ذكره، والكل مدفوع.

أما الأول: فلأن المفهومات الغير المستقلة في أنفسها، قد تلاحظ على وجه الاستقلال؛ فيصح الحكم عليها، وصرح بذلك الشريف العلامة في تلك المواضع، فلا يرد ما ذكره من النقيضين.

وأما الثاني: فلأنه لا يلزم من صحة الحكم مطابقة تصور موضوعه لما في نفس الأمر، كما في قولك: شريك الباري ممتنع. فلا يفوت العموم المذكور.

وأما الثالث: فلأن حاصل كلامه في إثبات المساواة: أن وجود

---

(١) زيادة من الحاشية.

عنوان الموضوع ثابت بدليل منفصل عن الإيجاب، وهو دلالة على وجود جميع المفهومات في نفس الأمر، وأن الإيجاب [أ/ ٢٤] لا مدخل لها في وجود أفراد الموضوع أو عدمها، سواء كانت ذهنية أو خارجية، إذ ما من مفهوم إلا ويصح الحكم عليه بحكم الحالي صادق، فعدم اقتضاء القضية المذكور وجود الموضوع ليس للإيجاب، فلا يدل على أن بعض الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع من حيث هو إيجاب، كما هو المقرر عند القوم، وعلى هذا التقرير لا يرد الاعتراض المذكور.

وأما الرابع: فلأن ما ذكره من البيان على ما قررناه آنفاً، إنما يدل على أن بعض الإيجاب لا يستدعي وجود الموضوع، سواء كانت أفراده ذهنية أو خارجية، فلا يرد ما ذكره.



الأصل الرابع
في تحقيق القضية الحقيقية

اعلم أن الكلي كما تقرر في موضعه: ما يمكن فرض اشتراكه بين الأفراد، سواء أمكنت الأفراد في الخارج أو امتنعت فيه، إلا أنه إذا وقع عنوان الموضوع للقضايا، لا بد وأن يراد الأفراد الممكنة؛ لأن أفراد الموضوع لا بد وأن يصدق عليه مفهوم المحمول، والصدق لا يكون إلا على الأفراد الممكنة الوجود، اللهم إلا أن يعتبر الصدق في المحمول، إلا أنه نادر جداً، وسيجيء بيانه.

ثم إن أبا نصر الفارابي اكتفى في عقد الوضع بالإمكان الاتصاف في نفس الأمر، سواء وقع أو لم يقع، مثلاً إذا قلنا: (كل أسود كذا) يدخل في الموضوع عنده: ما هو أسود بالفعل، ويدخل أيضاً: ما لم يكن أسود بالفعل، إذا أمكن أن يكون أسود في نفس الأمر، كالأبيض مثلاً.

ولما رأى أبو علي بن سينا أن اعتبار إمكان الاتصاف مع قيام ما يمنعه عنه في الحال مخالفاً للعرف واللغة؛ عدل عنه إلى اعتبار الاتصاف بالفعل، ولم يرد بذلك فعل الوجود في الأعيان فقط، بل فعل الوجود في الفرض، سواء وجد في الأعيان أو لا.

ولا فرق بين المذهبين في دخول الذات الخارجية من العنوان في الموضوع، إذا أمكن اتصافها به، وإنما الفرق بينهما أن هذا الإمكان يعتبر عند الفارابي مع قيام المانع من الاتصاف حالاً، وعند ابن سينا مع فرض رفع هذا المانع وفرض اتصافها به بالفعل.

ثم إن الأفراد التي يمكن اتصافها بالعنوان في نفس الأمر؛ إما أن تكون موجودة في الذهن، أو في الخارج؛ فالقضايا بهذا الاعتبار: ذهنية، يتناول الحكم فيها الأفراد الذهنية فقط، وخارجية يتناول الحكم فيها الأفراد الخارجية فقط.

ثم إنهم اعتبروا [ب/ ٢٤] قسماً آخر، وسموها حقيقية؛ لكونها حقيقة القضية المستعملة في العلوم، وجعلوا الحكم فيها متناولاً للأفراد الخارجية المحققة والمقدرة، وأرادوا بالأفراد المقدرة الأفراد الذهنية الممكنة الوجود في الخارج. وهذا القسم أعني: الحقيقية: أعم من الذهنية والخارجية بوجودها بدون كل منهما في الأخرى.

هذا ما ذهب إليه قدماء المنطقيين، ولما شذ عن أنفسهم، هذا قسم آخر وهي الذهنية الفرضية، التي لا يمكن تقدير وجودها في الخارج، كقولك: كل ممتنع معدوم - اعتذروا عن ذلك بأن المقصود ضبط القضايا المستعملة في العلوم في الأغلب، والقسم المذكور مما يستعمل نادراً فلم يلتفتوا إليه، إذ لم يمكنهم إدراجه في القواعد بسهولة.

ثم إن المتأخرين لما أرادوا لتعميم القواعد المنطقية أنسب بهما أمكن، اعتبروا موضوع الحقيقية متناولاً للأفراد الذهنية المحضة أيضاً، ففسروها بأنها التي يتناول موضوعها للأفراد الذهنية الفرضية

والخارجية: المحققة والمقدرة. ولهذا اكتفوا فيها بثبوت المحمول للموضوع على تقدير وجود أفراده في نفس الأمر، وتقدير اتصافها بالعنوان فيها وإن لم يمكن الوجود والاتصاف في نفس الأمر، ولذلك قالوا في قولهم: كل مجهول مطلق يمتنع الحكم عليه: أن معناه الحكم بثبوت الامتناع لما يتصفه بالمجهولية المطلقة فرضاً، وإن امتنع الموضوع والاتصاف في نفس الأمر.

وقالوا أيضاً: وإنما اعتبرنا هذه القضية؛ لأنها الكلية حقيقة، وما سواها جزئية بالنسبة إليها، وقالوا أيضاً: لا يلزم من فرض وجود الذات وتقدير اتصافها بالعنوان؛ كذب القضية المذكورة؛ لأنا نعتبرها وصفية، **فيكون حاصلها**: أن وصف المحمول لازم لوصف الموضوع، بحيث لو فرض صدق الثاني على شيء يصدق عليه الأول بالضرورة، ولا كذب في ذلك أصلاً.

ولما كان الحكم المذكور مبنياً على التقدير المذكور. توهم بعضهم أن القضية وإن كانت حملية صورة، لكنها شرطية معنًى، وليس كذلك.

وتحقيق ذلك: أنه هو إذا كان بين المفهومين لزوم في نفس الأمر، فإن صدق على شيء في نفس الأمر، فإن أريد بيان اللزوم في الصدق أصالةً، وبيان لزوم وصف المحمول لوصف الموضوع، تبعاً لكون القضية شرطية؛ كقولك: إن كان الإنسان كاتباً؛ كان متحرك الأصابع. وإن أريد بيان اللزوم الثاني في أصالة، واللزوم الأول تبعاً [أ/ ٢٥] على عكسها ما كانت القضية حملية صورة ومعنى، على أن تكون وصفية؛ كقولك: كل كاتب متحرك الأصابع، وإن لم يصدق على

شيء بحسب نفس الأمر، بل بحسب الفرض فقط، لا يراد إلا بيان اللزوم الثاني فقط، فتكون قضية حقيقية وضعية.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن للقضية عقدين: **عقد الوضع، وعقد الحمل**، ولا يجب في الحقيقة منها باعتبار عقد الوضع وجود جميع الأفراد الخارجية المحققة والمقدرة والذهنية، كما نصّ عليه الشريف العلامة في حاشية حواشيه على «شرح التجريد»، بل يخصه أن يوجد لها أفراد ذهنية فقط، كما في قولك: كل ممتنع معدوم. وأفراد خارجية فقط، كما في قولك: ـ كل جسم متحيز ـ كما يجوز أن يوجد لها جميع الأنواع المذكورة للأفراد، كما في قولك: كل مثلث كذا، فإن الحكم فيها على جميع تلك الأنواع، حتى الممتنعات مثل المثلث الذي أضلاعه أعظم من قطر فلك الأفلاك.

غاية ما في الباب أن الأفراد الذهنية أو الخارجية إذا وقعت موضوعاً للقضية الحقيقية تعتبر من حيث كونها من الأفراد الثابتة في نفس الأمر، لا من حيث كونها من الأفراد الذهنية أو الخارجية، فتكون القضية الحقيقية أعم من كل من الذهنية والخارجية مطلقاً، لوجودها بدون كل منهما في الأخرى.

ثم إن القضية الحقيقية، وإن لم يتعين فيها بحسب عقد الوضع وجود الأنواع المذكورة للأفراد كلها أو بعضها؛ لكن قد يتعين ذلك بحسب عقد الحمل، وذلك لأن أحوال الأشياء على ثلاثة أقسام:

قسم يتناول الأفراد الذهنية والخارجية المحققة، والمقدرة، ويسمى بلوازم الماهيات؛ كزوجية الأربعة.

وقسم آخر يختص بالموجود الخارجي؛ كالحركة، والسكون.

وقسم يختص بالموجود الذهني؛ كالكلية، والذاتية.

فينبغي أن يحكم بالأول على جميع أفراد الموضوع، ذهنياً كان أو خارجياً، محققاً أو مقدراً؛ كالقضايا الهندسية والحسابية. وهذه تسمى قضية حقيقية.

وأن يحكم بالثاني على الأفراد الخارجية مطلقاً، محققاً أو مقدراً؛ كالقضايا الطبيعية، وهذه تسمى قضية خارجية.

وأن يحكم بالثالث على الأفراد على الأفراد الذهنية خاصة؛ كالقضايا المستعملة في المنطق. وهذه تسمى قضية ذهنية.

صرح بذلك الشريف العلامة في حواشيه على «شرح الشمسية».

ومما ينبغي أن يعلم: أن القضايا المذكورة هي الكليات، وأما الحقيقية الجزئية: فهي أن [ب/٢٥] يحكم بالقسم الأول على الأفراد الخارجية، المحققة أو المقدرة فقط، أو على الأفراد الذهنية فقط. وأن يحكم على بعض الأفراد الخارجية بالقسم الثاني، أو على بعض الأفراد الذهنية بالقسم الثالث؛ لكون خارجية جزئية وذهنية جزئية.

وهذا هو الفرق بين الحقيقة الجزئية وبين الخارجية والذهنية الكليتين من جهة المحمول، وبذلك ظهر بينهما فرق من جهة الموضوع أيضاً. وذلك؛ لأن الموضوع في الحقيقة، سواء كانت كلية أو جزئية، غير مقيّد بكون الأفراد (خارجية أو ذهنية، وإن انحصرت

في نفس الأمر في أحدهما، وأن الموضوع في الخارجية أو الذهنية مقيد بكون الأفراد)[1] في الخارج، أو في الذهنية.

قال بعض المحققين: معنى الحقيقية الكلية: الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الأمر، فإذا اتصف جميع الأفراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرض له في نفس الأمر، غاية ما في الباب أن تكون الحقيقية مساوية للخارجية.

نعم لو كان معناه الحكم على جميع الأفراد الخارجية وجميع الأفراد الذهنية، لكان كما ذكره، لكنه ليس كذلك. على أنه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي.

هذا ما ذكره، ولقد اقتصر على ذكر الفرق بين الحقيقية والذهنية بحسب الموضوع، ولو ذكر الفرق بحسب المحمول أيضاً، كما فصلنا، لكان أولى كما لا يخفى.

ثم إن بعض الفضلاء ذكر كلاماً مخالفاً لما ذكره المحقق المذكور، وهو أن المفهوم من تفسير الحقيقة ليس ذلك الأمر المجمل، وهو الحكم على ما هو فرد له في نفس الأمر، بل الأمر المفصل وهو الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الأمر، سواء كان ذلك الفرد موجوداً في الخارج أو لا، وحيث اعتبر قيد عدم وجود الأفراد في الخارج؛ ينبغي أن يفرق بين الحقيقية والخارجية عند انحصار الأفراد في الخارج، بأن الحقيقية ليس لأنها أفراد خارجية، بل لأنها أفراد

---

(١) زيادة من الحاشية.

نفس أمرية ؛ لأنها لو لم توجد في الخارج ووُجدت في مظهر آخر لنفس الأمر لكان الحكم المذكور باقياً على حاله.

وفيه بحث؛ لأنك قد عرفت أن أفراد القضية الحقيقية لا يعتد بشيء من الذهنية والخارجية، فيكون معناها ذلك الأمر المجمل، والتقييد بكونها موجودة في الخارج أو لا؛ لبيان عدم اختصاصها بواحد من القيدين، لا لبيان اعتبار كلٍّ من القيدين فيه. ثم إن الحكم في القضية التي انحصرت في الخارج لا بد وأن تكون بلوازم الوجود الخارجي، وإن اعتبرت خارجية كلية، وبلوازم الماهية إن [أ/٢٦] اعتبرت حقيقية جزئية، كما مرَّ بيانه، فلا يكون الحكم المذكور في القضية الخارجية باقياً على حاله، إن اعتبرت الأفراد بحسب نفس الأمر، حتى صارت القضية حقيقية.

المسلك الأول
في حجج المثبتين للوجود الذهني

ولا بد قبل الشروع في المقصد من تحرير محل النزاع، وهو أن المراد بالوجود الذهني عندهم، هو: نوع من التحقق المعتبر في الماهيات المغاير للتحقق الخارجي، وذلك؛ لأن للنار مثلاً وجوداً به يظهر منها أحكامها، ويصدر عنها آثارها من الإضاءة والإحراق وغيرهما. وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً، وخارجياً، وأصيلاً. وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع في أن النار: هل لها سوى هذا الوجود. وجود آخر، لا يترتب به عليها تلك الآثار والأحكام، سواء كان ذلك الوجود في قوتنا الدراكة أو في غيرها. وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلّياً وغير أصيل.

إذا عرفت هذا فلنشرع في إيراد الحجج على المقصد، مستعيناً بالملك المعبود.

الحجة الأولى

وهي أنا نحكم بأمور ثبوتية، على ما لا وجود له في الخارج أصلاً، كالممتنع واجتماع النقيضين؛ بأن الأول مقابل للممكن الوجود مثلاً، وأن الثاني محال فلا بد أن يكون موضوعها ثابتاً في الجملة،

لما تبيّن أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وإذ ليس ذلك الثبوت في الخارج، فهو في الذهن. والمراد بالأمور الثبوتية: ما ليس السلب داخلاً في مفهومها، احترازاً بذلك عن الموجبة السالبة المحمول، فإنها والسالبة البسيطة متلازمتان في عدم اقتضائهما وجود الموضوع كما مرّ بيانه.

وقد توهم انتقاص هذا الدليل بصدق المحمول الثبوتي، على ما لا وجود له أصلاً، كالمعدوم المطلق، وهو مدفوع بما بيّناه، من أن المحمول حينئذٍ سالب إن تأهل به، ثم إن الشريف العلامة قد أورد على الدليل المذكور ثلاثة اعتراضات، وأجاب عنها.

أما الاعتراض الأول: فهو أنك إن أردت بالأمور الثبوتية أموراً ثابتة في الخارج، فلا نسلّم أن يحكم بها على ما لا وجود له فيه، ولو سلم وجب أن يكون المحكوم عليه موجوداً في الخارج، وإن أردت بها أموراً ثابتة في الذهن؛ فذلك مصادرة على المطلوب، لأن الكلام في الثبوت الذهني، فكيف يستدل به عليه.

وجوابه: أن المراد بالثبوتية: ما ليس السلب داخلاً في [ب/٢٦] مفهومه، وإنما اعتبرت الثبوت بهذا المعنى، احترازاً عن الموجبة السالبة المحمول، فإن صدقها لا يقتضي ثبوت موضوعها، لما عرفت.

وإذا كانت الأمور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها إيجاباً حقيقياً، لا راجعاً إلى السلب.

قال بعضهم[1]: قد قصر الشريف العلامة في تقرير الدليل، حيث ترك قسماً ثالثاً يلزم فيه المصادرة أيضاً، وهو الأمور الثابتة في أحدهما، أي: الخارج، أو الذهن.

وأيضاً قال: ولو سلّم وجب أن يكون المحكوم عليه موجوداً في الخارج.

والأولى أن يقول: (ولو ثبت)؛ إذ مدار لزوم ما ذكره على ثبوته، ولا يلزم من التسليم الثبوت.

ويرد عليه: أن ما ذكره قسماً ثالثاً؛ هو مجموع القسمين، ولو سلّم وهو في صدد بيان الاستحالة لا استيفاء الأقسام، والاستحالة فيما ذكره هي المصادرة أيضاً، فلا تقصير في تقريره. وأيضاً مراده بالتسليم: تسليم ما منعه سابقاً، وهو قوله: «فلا نسلم أن يحكم بها على ما لا وجود له فيه» لا تسليم وجوده في الخارج، كما توهمه المعترض.

وأما الاعتراض الثاني: فهو أنك إن زعمت أنا نحكم بأن تلك الأمور الثبوتية ثابتة في الخارج (للموضوع المذكور فهو باطل قطعاً؛ لأن صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج)[2]. وإن زعمت أنها ثابتة لها في الذهن، كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه، فكان مصادرة أيضاً.

وجوابه: أنا ندعي أنا نحكم بثبوتها للموضوع في نفس الأمر،

---

(١) في الحاشية: هو المولى الشهير بابن كمال الوزير.

(٢) زيادة من الحاشية.

وذلك موقوف، ونعلم أن تلك الأحكام صادقة فتكون تلك المحمولات ثابتة للموضوع بحسب نفس الأمر، وذلك موقوف على وجوده في نفس الأمر، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن، (فإن قلت: إذا كان الثبوت في نفس الأمر منحصراً في الوجود في الخارج، والوجود في الذهن)[1] يكون للترديد المذكور مجال العود فيه.

قلت: لا يلزم من انحصاره فيهما أن يجب تعيين واحد منهما بالإرادة، حتى يلزم أحد المحذورين.

وأما الاعتراض الثالث: فهو أنك إن أردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة، فلا نسلّم أن يحكم على أمور لا وجود لها في الخارج، بل كل ما يحكم عليه فهو ثابت في المبادئ العالية، لشمول علمها بالمفهومات بأسرها، فهي موجودة في خارج قوتنا المدركة، فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور، وإن أردت به ما ليس في قوة إدراكية مطلقاً اِلْتَزَمْنا وجودها في قوة إدراكية غير قوتنا، ويكون اِلْتِفات مدركتنا إلى الموجود في تلك المدركة كافياً في الحكم عليه، ولم يثبت المطلوب حينئذ؛ لأن المُتنازع فيه وجود الأشياء في قوتنا المدركة.

وجوابه: أنا لا نريد بالوجود الذهني إلا وجوداً [أ/٢٧] مغايراً للوجود الأصيل، وقد مرّ بيانه، سواء كان ذلك الوجود في قوتنا المدركة أو في غيرها، فوجود الأشياء في المبادئ العالية كافٍ لنا، ولا حاجة بنا إلى إثبات وجودها في قوتنا.

---

(١) زيادة من الحاشية.

فإن قلت: شبهة التفات تدل على أن المتنازع فيه وجود الأشياء في أذهاننا.

قلت: تلك الشبهة جارية في وجودها في القوة المدركة مطلقاً إلا أنهم ذكروا الذهن وأرادوا القوة المدركة. وأيضاً إذا ثبت للأشياء وجود علمي في الجملة، في الظاهر أنها موجودة في أذهاننا، لكونها معلومة لنا ولو بالوجه.

هذا ما ذكره الشريف العلامة في حواشيه على «شرح التجريد»، وقد قرر صاحب «المواقف» الاعتراض الثالث على وجه آخر، وأجاب عنها حيث قال: لا نسلّم أنّ نمنع ما لا وجود له في الخارج، بل كلها يتصوره، فله وجود غائب عنا، إما قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون، أو بغيره كما يقولوه الحكماء، فإن الصور مرتسمة عندهم في العقل الفعال.

وعلّله في الشرح بقوله: فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا، فلا بد أن ترتسم فيه صورها بالوحدة، فإذا التفت النفس إليها شاهد بها.

ثم قال: والجواب: أن المرتسم فيها، إن كانت الهويات لزم هوية الممتنع في الخارج، وأنه سفسطة، وإن كان الصور والماهيات فهو المراد بالوجود الذهني، إذا عرفنا إثبات نوع من التمييز للمعقولات، وهو غير التمييز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي، سواء اخترعها الذهن أو لاحظها مواضع آخر.

واعترض على هذا التقرير؛ بأن كون صور جميع المفهومات



مرتسمة في العقل الفعال، إنما هو لكونه عندهم خزانة للنفوس الناطقة الإنسانية، لا لكونه مبدأ الحوادث في عالمنا هذا، كما توهم شارح «المواقف» لأنه منظور فيه لوجوه:

أحدها: أن كونه مبدأ الحوادث في عالمنا، هذا خلاف مذهب المحققين من الحكماء، وقد صرّح المحقق الطوسي في «شرح الإشارة» ؛ بأن الكل متفقون على صدور الكل منه (جلّ جلاله)، وإنما المراتب الباقية شروط مقدرة لإفاضته تعالى.

وثانيها: أن التعليل المذكور على تقدير تمامه قاصر عن المطلوب؛ لأن موجبه ارتسام صور الحوادث في العقل الفعال، والمدعى ارتسام صور جميع المفهومات فيه.

وثالثها: أن مبنى تفريع قوله: «فلا بد أن يرتسم فيها صورها بوجده» على أن صورة الصادر لا بد وأن ترتسم في المصدر، ولا صحة لذلك المعنى، إذ يلزم حينئذٍ أن [ب/٢٧] ترتسم صورة العقل...[١] في ذات الواجب، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

هذا ما ذكره، ويمكن أن يجاب عنه.

أما عن الأول: فلأن المراد بالمبدئية: مطلق التقدم، لا معنى المؤثر، فلا ينافي كونه شروطاً معدة، ولا يلزم عدم ارتسام صور المشروط في الشرط.

وأما عن الثاني: فبأنه إذا جاز ارتسام صور الحوادث في العقل

---

(١) كلمة غير واضحة في الأصل.

الفعال، يجوز ارتسام صور سائر المفهومات فيها، إذ لا فارق بينهما في جهة الارتسام.

وأما عن الثالث: فبأنه لا يلزم من وجوب ارتسام صور الصادرة في العقل الفاعل، جواز ارتسامها في ذات الواجب تعالى؛ لأن هذا الوجوب مشروط بكون علم المصدر حصولياً. وأما إذا كان حصولياً فلا. وإلى هذا أشار الشريف في حواشيه على «شرح التجريد»، حيث قال: ولا يخفى عليك أن شبهة التفات التي تدل على أن المتنازع فيه وجود الأشياء في أذهاننا، إنما يجري هناك؛ أي: في وجودها في القوى المدركة مطلقاً، إذا كان الأشياء حاصلاً فيها، وأما إذا كان حاضراً عندها.

الحجة الثانية

هي: أن من المفهومات ما هي كلي، وكل ما في الخارج فهو متشخض، فيكون موجوداً في الذهن.

وشارح «المواقف» قرره، بأن المفهومات ما هو متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية، فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن. ثم اعترض عليه: بأنا لا نسلم أن الكلية صفة ثبوتية، بل هي عبارة عن عدم المنع من فرض الاشتراك، ولو سلم كونها صفة ثبوتية، كانت داخلة في الاستدلال الأول، فلا حاجة إلى جعلها استدلالاً على حدة. ثم ذكر شارح: «المواقف» تقريرين آخرين، نقلاً عن الغير، وزيف كلاً منهما.

أما الأول: فهو أن المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي، فيكون موجوداً وليس في الخارج، بل في الذهن.

ثم قال: ويرد عليه السؤال الثاني.

وأما الثاني: فهو أن للحقائق الكلية، كالإنسان مثلاً وجود بالضرورة، وليس في الأعيان بل في الأذهان. ثم قال: ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة، نعم أفراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة.

هذا ما ذكره في «المواقف» وشرحه.

وقد قرر بعض الفضلاء[1] الحجة المذكورة على طريق آخر، وهو أن من المفهومات التي ليست من مخترعات العقل [أ/٢٨] ما هو كلي؛ كمفهوم الإنسان والحيوان وغير ذلك، فلا بدّ له من تقرير وثبوت في نفس الأمر، وإذ ليس ذلك الثبوت في الخارج؛ لأن كل موجود في الخارج متشخص متعين في حد ذاته، بحيث يمتنع فرض اشتراكه، فتعين ثبوته في مظهر آخر غير الخارج، وهو المطلوب.

ثم قال صاحب هذا التقرير: ولا يرد عليه ما ورد على التقريرات السابقة.

أما الأول؛ فلأنا لم نعتبر كون الكلية صفة ثبوتية، إنما يتم على تفسيره، وأما إذا فسرت بمعنى المطابقة للأفراد المتكثرة، أو بمعنى النسبة المتشابهة إلى أمور كثيرة، بها يحمل العقل حاملها على واحدٍ واحد من تلك الأمور، على ما حُقق في محله، فلا تكون الكلية صفة سلبية.

---

(١) في الحاشية: هو المولى الشهير بابن كمال الوزير.

وأما الثالث: فلأن كون الكلي محققاً في حد ذاته، بدون اعتبار المعتبر، لا يمكن منع دعوى الضرورة فيه.

هذا ما ذكره الفاضل المذكور وفيه بحث.

أما أولاً: فلأن ما ذكره من التقرير دليل للحكماء، ذكروه في بيان أن العلم عبارة عن الوجود الذهني دون الإضافة، كما صرح به صاحب «المواقف» في مباحث العلم، وما ذكره صاحب «المواقف» في هذا البحث، إنما هو لإثبات الوجود الذهني للماهيات، ولما كان مدار الأمر في ذلك كون ثبوت شيء بشيء فرع ثبوت المثبت له؛ اختيار شارح «المواقف» ما ذكر من التقرير، وإن ورد عليه ما ورد.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره من معنى المطابقة، لما كان محتملاً؛ نزل شارح «المواقف» عن منع كونها صفة ثبوتية، وإنما أورد المنع أولاً توسعة لدائرة الاعتراض، فلا خلل في كلامه.

وأما ثالثاً: فلأن الضروري تحقق الكلي في ضمن جزيئاته، وأما تحققها بدون جزيئاته فليس ضرورياً، حتى لا يمكن منعه.

الحجة الثالثة

هي أن قولنا: الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة، وليست خارجية، بل حقيقية بالمعنى الأعم لها، كما عرفت. فلولا أن يكون للممتنع أفراد موجودة في الذهن، لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية، ويرد عليها أن مفهوم المعدوم أمر سلبي، على أن هذه بالحقيقة راجعة إلى الحجة الأولى.

وقد يقال: يمكن تقرير هذه الحجة على وجه يندفع عنها الإيرادان المذكوران، وهو أنه لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ [ب/٢٨] القضية الحقيقة الموضوع، والملازمة ظاهرة لمن عرف معنى الحقيقية.

وأما بطلان الثاني؛ فلأنهم يستعملونها من غير نكير، ولا يخفى عليك أنه لم يعتبر في هذا التقرير للحجة المذكورة المعدوم، حتى يرد عليه أنه أمر سلبي، وأيضاً عدم رجوعها إلى الحجة الأولى فظاهر غني عن البيان.

نعم يرد عليه منع بطلان الثاني؛ بأن استعمال القضية على الوجه المذكور مبني على ثبوت الوجود الذهني؛ ففيه المصادرة على المطلوب.

ويمكن دفعه بأن المأخوذ في حقيقية الأفراد الموجودة في نفس وبحسب الفرض، فلا يلزم الصادرة.

قال بعضهم[(١)]: إنهم صرحوا بأن العدم كالوجود من المعقولات الثابتة من عوارض الماهية بشرط الوجود الذهني، فبحكم هاتين المقدمتين ثبت أن المعدوم لا يصدق على شيء، إلا بعد وجوده في الذهن، وثبوته في نفس الأمر. فما ذكر من أن مفهوم المعدوم أمر سلبي لا يقتضي وجود الموضوع ليس بذاك.

وفيه بحث؛ لأن اقتضاء ثبوت المعدوم وجود المثبت له، حال اعتبار الحكم، وكما عرفت فيما سبق إنما هو حال الحكم، والمراد عدم اقتضائه وجود المثبت له حال اعتبار الحكم، وبينهما فرق ظاهر.

---

(١) في الحاشية: هو المولى الشهير بابن كمال الوزير.

وقد تقرر الحجة الثالثة على وجه آخر اختاره صاحب «التجريد»، وهو أنه لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية؛ أي: لم يتحقق هذا القسم من القضية؛ لأنه إذا حكم بلوازم الماهية حكماً إيجابياً على الأفراد الخارجية المحققة والمقدرة؛ يلزم أن لا يتحقق قضية كلية حقيقية؛ لأن الحكم بلوازم الماهية على جميع الأفراد الخارجية محققة ومقدرة؛ هي الحقيقية الجزئية، كما سلف تحقيقه.

ولما لزم من عدم إثبات الوجود الذهني بطلان الحقيقية الكلية، لا بطلان الحقيقية الجزئية؛ لما عرفت. وجب تقييد عبارة التجريد بالكلية.

وأيضاً لما لزم من ذلك بطلان الموجبة دون السالبة؛ لما عرفت أنها لا تقتضي وجود الموضوع، وجب تقييدها بالإيجاب أيضاً. ومن غفل عن هذا التفصيل قال: من اعتبر القيدين المذكورين؛ لقد أصاب في اعتبار قيد الإيجاب، لكنه أخطأ في اعتبار قيد الكلية، لأنه على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني، لا تتحقق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور أصلاً، لانحصار صدق العنوان في نفس الأمر على الأفراد الخارجية.

انتهى كلامه، ولا يخفى عليك مما قدمناه [أ/ ٢٩] أنه يمكن حينئذٍ اعتبار الحقيقية الجزئية، فلا تبطل الحقيقية مطلقاً، وانحصار صدق العنوان على الأفراد الخارجية، إنما يدفع صدق الحقيقية الجزئية، لو حكم عليها بلوازم الوجود الخارجي دون لوازم الماهية، وقد عرفت تحقيقه في الأصل الرابع من المقدمة.

قال بعض المحققين[1]: معنى عبارة التجريد: أنه لم يتحقق هذا القسم من القضية، بمعنى أنه لا يكون لاعتبار فائدة فيه تقع هذا القسم بالكلية، وهذا مردود لا بما قيل من أنه لا يتحقق حينئذٍ هي الحقيقية الكلية لا مطلقاً بل بأن اللازم (للخلو عن الفائدة ليس ارتفاع هذه القضية بالكلية، بل اللازم)[2] انتفاء الكلية منها التي هي الغرض الأصل من اعتبارها؛ لأن الغرض منها إثبات قضية هي أهم موضوعاً من سائر الكليات، كما مرّ تفصيله في الأصل الرابع من المقدمة.

الحجة الرابعة

هي أنا نعقل أموراً لا وجود لها في الخارج، فلا بد في فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من تعلّق بين العاقل والمعقول، سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات إضافة، والتّعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة، فلابدّ للمعقول من ثبوت في الجملة، وإذ ليس بالخارج ففي الذهن.

وأجيب عنه: بمنع قوله: «والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال» بل بإبطاله بأن يقال: لو صحّ هذه المقدمة لما أمكن الإخبار عن المعدوم المطلق؛ أي: الذي لا ثبوت له في الخارج، ولا في الذهن مطابقاً للواقع، سواء كان ذلك الإخبار في صورة الحملية، أو

(١) في الحاشية: هو العلامة الدواني.

(٢) زيادة من الحاشية.

في صورة الشرطية، ضرورة أن الإخبار فرع المعلومية، وهي فرع التعلق بين العالم والمعلوم، وهو عدم صِرفٌ في مثالنا هذا[١].

ولك أن تنبِّهه على المقدمة الممنوعة بأن التعلق إنما يتصور بين شيئين متمايزين، ولا تمايز للعدم الصرف، لا في الخارج اتفاقاً ولا في الذهن على الفرض.

وأما ذكره من إبطالها لا يكون إلزاماً للخصم، لأنه يقول: إن بتصور المعدوم المطلق بعنوان كلي بفرض صدقه عليه، ونحكم بذلك عليه إمكاناً مطابقة للواقع، كما مرّ تصويره في بيان القضية الحقيقية في مثال المجهول المطلق.

---

(١) في الحاشية: قال في المواقف (١/ ٢٦٢) في تقرير هذه الشبهة: لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا؛ لأنا إذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا، ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج، لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة، وأيضا يلزم اجتماع الضدين إذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد.



المسلك الثاني
في شبهة المنكرين للوجود [ب/٢٩] الذهني

الشبهة الأولى

هي أنه لو كان للأشياء وجود في الذهن؛ لزم اجتماع الضدين في محل واحد، عند الحكم عليهما بالتضاد، ولزم كون الذهن حاراً وبارداً معاً عند حصولها فيه، والثاني باطل بالضرورة.

أما الملازمة الأولى؛ فلأن الحكم بالتضاد يستدعي استحضار الضدين في الذهن دفعة واحدة، وأما الملازمة الثانية؛ فلأنه لا معنى للحار إلا ما حصلت فيه الحرارة والبرودة.

وأجيب عن هذه الشبهة من وجوه:

أحدها: أن نمنع الملازمة الأولى، إذ يجوز أن يكون أحد الضدين حاصلاً في مظهر، والآخر في مظهر آخر، إذ يجوز أن يكون للذهن قوى متعددة، ولا ينافي ذلك ما قصدوه من إثبات مظهر لما في نفس الأمر غير الخارج، ويرد عليه أن الحكم بالتضاد يستدعي تصور الضدين معاً، وإلا لم يمكن تصور نسبة التضاد بينهما ولا معنى للحاصل في القوتين بحسب التفات الذهن إليهما دفعة.

وثانيها: أن نمنع الملازمة الثانية؛ إذ يجوز أن يشترط في كون الشيء حاراً مثلاً: كون المحلّ قابلاً للحرارة؛ لأن حصول العلة الفاعلة لا يكفي في حصول الأثر، بل لا بد معه من حصول القابلية أيضاً، وهي منتفية فيما نحن فيه؛ صرح بذلك الكاتبي في شرح «الملخص».

وأيضاً قال الشريف العلامة في حواشيه على «شرح التجريد»: الحرارة والبرودة ونظائرهما، إنما يتحقق تقابلهما في قابل، والذهن لا يقبل ذلك؛ فلا يلزم اجتماع يقع به الإلزام.

وثالثهما: أنا نمنع كلتا الملازمتين؛ إذ يجوز أن يكون الحاصل في الذهن صور الأشياء وأشباهها، لا أنفسها؛ فلا يوجب اتصاف المحلّ بها، والصور والأشباح مخالف ما له الصور في كثير من اللوازم.

وأورد عليه الإمام في «الملخص»: أن الصورة الحاصلة في الذهن من الحرارة مثلاً، إن كانت ماهية الحرارة يلزم أن يكون الذهن حاراً، إذ لا معنى للحار إلا ماهية الحرارة، وإن كانت غيرها يلزم أن لا يكون للأشياء وجود في الذهن، لأن حصول الصورة غير حصول ذي الصورة، وما تمسكوا به إن سلّم دل على وجود الأشياء أنفسها في الذهن ماهية الحرارة، لكنها موجودة بوجود ظلي غير أصيل، لا تترتب عليها آثارها، ولا يظهر منها أحكامها، وكون محل الحرارة موصوف بها من [أ/ ٣٠] أحكامها المتعلقة بوجودها العيني، دون الظلي، وبالجملة إذا كان الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير أصيل، لم يلزم تشاكهه الموجود الذهني للموجود الخارجي، إلا في لوازم

الماهية. وما ذكرتم من اتصاف المحل والفضاء ليس من لوازم الماهية من توابع الوجود الخارجي ولوازمه.

واعترض عليه بعض العلماء[1]: بأن هذا الجواب لا يقطع مادة الشبهة، إذ لو تشبَّث الخصم بلوازم الماهية، كالزوجية والفردية مثلاً، أو بصفات المعدومات، كالامتناع وأمثاله، وقال: لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن؛ لزم أن يكون الذهن زوجاً أو فرداً؛ إذ لا معنى للزوج والفرد إلا ما حصل فيه الزوجية والفردية.

وكذا لو حصل الامتناع في الذهن؛ لزم أن يكون ممتنعاً، إذ لا معنى للممتنع إلا ما حصل فيه الامتناع، لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب، إذ لا يمكن أن يقال: كون محل الزوجية موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بالوجود العيني، وكذا تضادها مع الفردية؛ لأنهما من لوازم الماهية التي لا وجود لها في الخارج، ولا أن يقال: كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامه المتعلقة بالوجود العيني، إذ لا يتصور له وجود عيني.

والجواب الحاسم لمادة الشبهة: هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به؛ فإن حصول الشيء في الذهن، لا يوجب اتصافه به، كحصول الشيء في الزمان والمكان، وإنما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به، والأمور المذكورة حاصلة في الذهن لا قائمة به؛ فلم يوجب اتصاف الذهن بها.

---

(١) في الحاشية: مولانا علي القوشجي.

هذا ما ذكره المعترض المذكور، وأجاب عنه الفضلاء[1] **من وجوه:**

أما الأول: فلأنه يجوز أن يكون للشيء وجودان، كلاهما ذهني، لكن يحذو أحدهما حذو الخارجي في ترتب الآثار دون الآخر، كما سبق تقريره في العلم؛ فيجوز ألاّ يراد بالخارجي ها هنا الوجود وما يحذو حذوه، فلا يرد ما ذكره من لوازم الماهية.

واعترض عليه: بأن ما ذكره بعيد: أما لفظاً فظاهر، وأما معنى فلأن مبناه على أن يكون لمفهوم الزوج مثلاً مبدأ محمول في الذهن، زائد على الأربعة فيه، وأن يكون للأربعة: وجود خارجي، ووجودان ذهنيان:

أحدهما: بمنزلة الأصيل وأن يكون لزوم الزوجية لها بحسب هذا الوجود، والكل خلاف الواقع.

وأجيب عنه: [ب/ ٣٠] بأنه لا بعد أصلاً، أما لفظاً؛ فلتصريح القوم بهذا الإطلاق، وأما معنىً؛ فلأن مفهوم الزوجية مثلاً إنما ينزعها العقل من الأربعة مثلاً لا من أمر زائد عليها، فلها وجود في الذهن للنفس، بمعنى أنها صورة علمية قائمة بها، ووجود ذهني أيضاً للأربعة بمعنى ينزع منها وينسبها العقل إليها، والأول هو منشأ الاتصاف بالعلم بالزوجية. (والثاني منشأ الاتصاف بنفس الزوجية، ولا يخفى أن كل مفهوم موجود في نفس الأمر منها الزوجية)[2]، وإذ ليس وجودها في

---

(١) في الحاشية: هو العلامة الدواني.

(٢) زيادة من الحاشية.

الخارج فهو في الذهن، وهي بحسب ذلك الوجود منسوبة إلى الأربعة بالقيام بها، والأربعة متصفة بها سواء وجدت في الخارج أو في الذهن؛ فتكون مبادئها أموراً حاصلة بحسب نفس الأمر دون الخارج، وذلك لا ينافي كونها أموراً عقلية ينتزعها العقل منها؛ فظهر أن منشأ الاتصاف هو الوجود في نفس الأمر بمنزلة الوجود الأصيل من اتصاف الذهن بذلك العلم، ولا تتعلق بهذا الكلام لضعف وجود الماهية وقوته، كما توهمه المعترض.

هذا ما ذكره المجيب، وأنه جواب صحيح، إلا أن ما (دفعه البعد اللفظي، بوقوع التصريح بهذا الإطلاق من القوم كلاماً ذكرناه، في صدر الرسالة)[1].

وأما الثاني: فلأنه لما كان المفهوم من قول الإمام الرازي: «لا معنى للحار، إلا ما قام به الحرارة» أن قيام الصفة، سواء كانت موجودة بوجود ظلي أو لا؛ يستدعي اتصاف محلها بها؛ منعه الشريف العلامة؛ بأنا لا نسلم لزوم اتصاف المحل بها، إذا كانت موجودة بوجود كلي. ولا يخفى عليك أن هذا المنع حاسم لمادة الإشكال مطلقاً، سواء تشبث الخصم بلوازم الماهية كالزوجية، أو صفات المعدومات كالامتناع؛ إذ يمكن منع ما ذكره؛ بأنا لا نسلم أن الزوج والممتنع ما يقوم به الزوجية والامتناع مطلقاً وماهيتها؛ لأن ذلك غير لازم في الجواب، بل يكفي فيه المنع المذكور، وتعيين المجيب؛

(١) زيادة من الحاشية.

لكون المقتضي هو الوجود العيني، إنما هو لإيرادهم الموجودات في تقرير الشبهة، لا لزومه في الجواب.

واعترض عليه[1]، بأنه أيضاً بعيد: أما لفظاً فظاهر، وأما معنى؛ فلأن معنى الممتنع مثلاً عند المستدل هو ما حصل فيه الامتناع، والذهن كذلك فلا يتوجه عليه المنع، واحتمال أن له معنًى آخر لا يكفي في السند.

وأجيب عنه[2]: بأن لا بعد فيه لا لفظاً وذلك ظاهر، ولا معنًى؛ لأن المنع المجرد مقبولٌ لفظاً ومعنًى، وليس عليه أن يبين أن معنى المشتق ما قال.

نعم، [أ/ ٣١] ما ذكره القائل من أن المقتضي للاتصاف هو وجود الصفة مطلقاً وماهيتها فغير صحيح؛ لأن الماهية لا تخلو عن الوجود المطلق قطعاً.

وأما الثالث: فلأن قوله: «لا معنى للزوج والفرد إلا ما حصل فيه الزوجية والفردية» غير مسلم إذ لاحظهما أو لا يخطر بيان هذا التفصيل، بل معناهما أمران مجملان مسميان بالفارسية (بجنت وطاق) ونوضح المقام أن مبدأ المحمول فيهما ليس عن الموضوع ولا قائما به فلا يصح التفسير المذكور بل هما أمران ينتزعهما العقل من الموضوع بطريق اللزوم لماهية الموضوع، ولا يخفى أن مناط صدق المشتق على شيء اتحادهما في نفس الأمر، وإذ لا اتحاد له في الذهن لا يصدق المشتق عليه وإن قام به مبدؤه.

---

(١) في الحاشية: الاعتراض للسيد صدر الدين.

(٢) في الحاشية: هذا الجواب للعلامة الدواني.

واعترض عليه: بأن معنى القيام: هو الاختصاص الناعت، فكيف لا يلزم من قيامهما بالذهن كونه زوجاً وفرداً.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن معنى القيام مطلقاً هو الاختصاص الناعت؛ فإن السرعة قائمة بالجسم بتوسط الحركة وليست نعتاً له.

ورد ذلك: بأن المتبادر هو القيام بلا واسطة؛ فالمنع والسند مندفعان على أن صدق المشتق على شيء واتحادهما واحد في المآل، فكيف يجعل الاتحاد مناط الصدق مع أن الكلام باق في مناط الاتحاد، فلا بدّ في حسم مادة الشبهة من الفرق بين قيام السواد بالجسم، وقيام الزوجية بالنفس، وأن المستلزم للاتحاد والصدق هو الأول دون الثاني.

وأما الرابع: فلأنه لا تأثير لكون الزوجية من لوازم الماهية في كون الذهن زوجاً عند حصول الزوجية فيه، بل التأثير فيه إنما هو لكونها من الأمور العينية التي لاحظ لها من الوجود العيني.

ولقائل أن يقول: الأحوال إما أن تكون موجودة في الخارج، كالحرارة مثلاً، أو لا تكون موجودة فيه. فأما أن تكون من أحوال الموجود الخارجي، كالعمى أو من أحوال الموجود مطلقاً كالزوجية، أو من أحوال المعدوم كالامتناع. فهذه أربعة أقسام، والأوّلآن منها من توابع الوجود الخارجي ولوازمه، فلا يتصف الذهن بهما عند حصولهما فيه؛ إذ لا فرق في ذلك بين الثبوت الخارجي والثبوت للأمر الخارجي، وإنما اقتصر المجيب كلامه على القسم الأول، حيث قال: وكون محل الإرادة موصوفاً بها من أحكام وجودها [ب/ ٣١] العيني؛ لكون الكلام في ذلك، لا لانحصار عدم اتصاف الذهن في

ذلك، فظهر بذلك أنه لا يرد على المجيب إلا القسمان الأخيران، أعني: لازم الماهية وصفات المعدومات.

وأما الخامس: فلأن قوله: وإنما المجيب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به، إذ ليس بين اتصاف شيء بشيء وقيامه بغيره مغايرة ذاتية، حتى يكون أحدهما علة موجبة للآخر، بل هما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار.

وتحقيق ذلك: أن العلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية، وتلك النسبة إذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف، وإذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام. هذا ما ذكره.

ولقائل أن يقول: مراده بالاتصاف هو التعبير عن الاتصاف المعنوي بالوصف اللفظي، والقيام علة موجبة لهذا التعبير.

وأما السادس: فهو أن المكان أمر محقق موجود في الخارج عند الحكماء فكذا الحصول فيه، فكان لذكره في مقام التنظير وجه: وأما الزمان فأمر وهمي عندهم، فكذا الحصول فيه، فلا وجه لذكره في المقام المذكور.

وأما (الآن) السيّال الذين قالوا بوجوده؛ فليس له امتداد وقبول التجزؤ؛ فلا يصلح ظرفاً للحوادث.

ولقائل أن يقول: هم قد صرحوا بأن معنى الوجود كذا يطلق بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معانٍ مختلفة، كوجود الجزء في الكلّ، والكلي في الجزئية، وكوجود الجسم في المكان أو الزمان، ومثل كون الشيء في الصحة أو المرض، وكونه في السعادة.

ولا يخفى أن اشتراط وجود المظروف، إنما هو في بعض منها؛ لأن المرض مثلاً أمر عدمي لا محالة فيندفع الاعتراض المذكور.

الشبهة الثانية

أن حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا مما لا يعقل، وذلك لأنه لو كانت الصورة الحاصلة من الجبل في الخيال مساوية له في المقدار؛ لزم حلول حال كبير في محل صغير حلولاً سريانياً كما هو مذهبهم في أمثاله، وأنه غير معقول، ولو كانت مخالفة له في المقدار يلزم أن لا يكون الكبير مُدركاً وأنه خلاف المفروض.

وأجيب عن هذه الشبهة: بأن الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء، فإن ماهيتهما موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا، وأما ماهيتهما موجودة [أ/ ٣٢] بوجود ظلي؛ فليست موصوفة بصفات تلك الهويات، فلا يمتنع حصولها في الذهن.

وحاصله: أن الصور الحاصلة في الذهن عين الأشخاص الخارجية باعتبار الماهية، وإنما الفرق بينهما باعتبار أن وجود الصور ظلي، ووجود الأشخاص أصيل، وعدم ترتب آثار الأشخاص لتلك الصور لفقد شرطه، وهو الوجود الأصيل، فتكون الصورة في الذهن جزئية؛ لأنا نتصوره صورة جبل مخصوص. وصاحب «المواقف» لما جعل أولاً الحاصل في الذهن صورة كلية إقتداء بمن ننقل عنه هذا الجواب، حيث قال: «وماهية الهوية ليست مساوية للهوية؛ لأن الماهية كلية والهوية جزئية، فيتخالفان في الهوية والأحكام»، ثم استشعر ثانياً أن

الكلام فيما نحن فيه في صورة المحسوسات، وأنها جزئية ـ استدركه في صورة قاعدة كلية، وقال: «وبالجملة فالصورة الذهنية كانت كلية، كصور المفعولات أو جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجة في اللوازم المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين، وإن كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجي؛ لأن منشأه الوجود العيني».

ومن غفل عن قصد الاستدراك، قال: «إن مما ذكره ثانياً ليس حاصلها قدمه في تقرير الجواب، بل تغيير له إلى نهج الصواب».

ثم اعلم أن العلماء اختلفوا في الصورة الحاصلة من الجبال؛ قال بعض الأفاضل[1]: الحاصل في الذهن من الجبل أمور ثلاثة: صورة الجبل، ومقداره الكبير، ونسبته لا صورة الجبل، والمجموع مطابق لما في الخارج[2]، بحيث إذا وجد المجموع في الخارج كان عين الجبل فيه، غاية ما في الباب أن يكون المقدار في الذهن كيفاً، وفي الخارج كماً.

واعترض عليه بعض المحققين[3] من وجهين:

أحدهما: أنه يلزم حينئذٍ أن لا يكون الكم بالذات مدركاً بل يكون المدرك هي الصورة التي هي كيف.

---

(١) في الحاشية: المولى الشهير بابن كمال الوزير.

(٢) مطابق للخارج؛ فيجب أن يحكم بالتقدم في الوجود الذهني، والعدم الذهني، فقد تحقق أن المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج.

(٣) في الحاشية: السيد صدر الدين.

وأجاب عنه الفاضل المذكور: بأنه لا محذور في كون الصورة كيفاً ذهناً وكماً خارجاً.

ورد المحقق المذكور[1] **ذلك**؛ بأن كلاً من الوجود الذهني والخارجي عارض للماهية، والعارض لا يدل ماهية المعروض ضرورة.

وثانيهما: أنا إذا رجعنا وجدتنا لم نجد إلا أمراً واحداً يمكن تحليله [ب/ ٣٢] إلى هذه الأمور الثلاثة، ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار غير مخلوط بالمحل، حتى يدرك بعد نسبته إلى محله.

وأيضاً المقدار الحاصل في الخيال، ليس إلا مقداراً معيناً مساوياً للجبل، فيلزم ما مرّ من المحذور، وهو حصول الكبير في الصغير.

وأجاب عنه الفاضل المذكور بأنه: لو كان الحاصل في أذهاننا من هذه الأمور الثلاثة صورة واحدة، لما جاز من الزوال العلم ببعضها مع العلم ببعض آخر منها، وليس كذلك.

وأيضاً كون العلم عبارة عن حصول الصورة أو عن الإضافة أمر نظري عريق في النظرية، فكيف يحكم فيما ذكره بالوجدان على أنه لا يلزم من نفي كلية المقدار الحاصل في الخيال مساواته مع مقدار الجبل.

ورد المحقق المذكور ذلك بأنه: لا يحصل صورة ثلاثة قبل التحليل، وإنما يحصل بعد التحليل لكن لا يجوز حينئذٍ زوال العلم

---

(١) في الحاشية: هو العلامة الدواني.

(بالبعض مع العلم ببعض آخر، ثم إن الوجدان المذكور صحيح على كلا التقديرين، أي: كلا التقديرين، أي كون العلم)[1] بحصول الصورة أو بالإضافة فلا يمنع نظرية التقديرين صحة الوجدان المذكور.

بل نقول: إن المجيب لم يذكر دليلاً لما ذكره من حصول الصور الثلاثة من الجبل؛ فتعين فيه دعوى الوجدان، مع أنه غير صحيح إلا على تقدير كون العلم بحصول الصورة، فدعوى الوجدان أبعد فيما ذكره مما ذكرناه.

ثم إن المقدار الحاصل في الخيال، إذا لم يكن كلياً بل جزئياً حقيقياً، يلزم أصل المحذور، وهو حصول الكبير في الصغير.

انتهى ما ذكره الفاضل والمحقق المذكوران.

والذي أحسبه حسباناً مقنعاً، هو أن الصورة الحاصلة في الخيال أمر بسيط إجمالي، لا حظّ له من المقدار الكبير، وإنما يحكي حكاية الجبل وطريق ذلك أنها إذا انطبعت فيه حقيقة الشمس بواسطتها على الموجود في الخارج؛ أعني: ذا الصورة مع كميته وعظيم مقداره؛ فتكون تلك الصورة آلة للإدراك، وإنما المدرك هو نفس ما في الخارج، وليس هذا قولاً بالشبح والمثال؛ لأن المراد بالصورة: الماهية من حيث وجودها في الذهن وبذي الصورة الماهية من حيث وجودها في الخارج.

---

(١) زيادة من الحاشية.

الشبهة الثالثة

هي أنه لو كان للمفهومات حصول في الذهن؛ لزم أن تكون المعدومات، بل الممتنعات موجودة في الخارج [أ/ ٣٣] واللازم باطل ضرورة؛ فكذا الملزوم.

أما الملازمة؛ فلأنها حينئذٍ موجودة في الذهن الموجود في الخارج، والموجود في ما هو موجود في شيء موجود في ذلك الشيء.

وأجيب عنه: بمنع الملازمة، فإن الموجود في الموجود في شيء، إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء، أن لو كان المظروف الذي قبله بعينه وهويته.

وأما إذا كان موجوداً فيه بظله وصورته، فلا يلزم أن يكون (موجوداً)[1] في ذلك الشيء.

قال الشريف العلامة - في الحواشي التي علقها على «شرح حكمة العين»: «إن الملازمة المذكورة مبنية على توهم فاسد، وهو أن الخارج ظرف الوجود، كالبيت للحقة، والذهن أيضاً كذلك كالحقة للدرة».

ومنشأ هذا التوهم لاحظ جانب اللفظ، واستعمال كلمة (في) الدالة على الظرفية، وأما إذا حقق المعنى وعرف أن الموجود في الخارج هو الوجود الأصيل الذي هو مصدر للآثار ومظهر للأحكام، وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي، الذي ليس كذلك فيظهر سقوط بالكلية، أو

(١) زيادة من الحاشية.

لا يرى أنه إذا قبل الموجود في الذهن موجود بوجود ظلي غير أصيل، والذهن موجود بوجود أصيل، لم ينتظم الكلام.

وإن قيل: ليس الموجود الذهني قائماً بالذهني الذي هو موجود في الخارج؛ فيلزم أن يكون موجوداً في الخارج، فنقول: إن أردت قيامه به في العين؛ أي: قيامه به بحسب الوجود العيني فهو ممنوع، وإنما يكون كذلك أن لو كان موجوداً في العين، وإن (أردت)[1] قيامه به بحسب الوجود الظلي؛ فمسلّم لكن لا نسلم أن القيام بحسب الوجود الغير الأصيل بما هو موجود بالوجود الأصيل، يلزم أن يكون موجوداً بوجود أصيل.

انتهى ما ذكره، واعترض عليه من وجوه:

أحدها: أنه زعم أن المراد من الوجود الذهني، الذي وقع في ثبوته المشاجرة بين الفريقين هو الوجود الظلي المقابل للوجود الأصيل، وليس كذلك، وإن المراد منه على ما نبهت في المقدمة الأولى ـ هو المقابل للوجود العيني، سواء كان وجوداً ظلّيّاً أو وجوداً أصيلا.

وثانيها: أن الترديد الذي ذكره في قوله: فنقول: إن أردت قيامه به في العين، وإن أردت قيامه به بحسب الوجود الظلي مبناه على أن القائم بالشيء في الخارج لا بد له من الوجود فيه أو في الذهن [ب/ ٣٣] حتى لا يكون له قيام به في الخارج، إلا بحسب الوجودين، وليس كذلك فإن بعض الصفات الاعتبارية، كالعمى، تقوم بموصوفه في الخارج له بلا دخل في أحد المظهرين في ذلك القيام.

---

(١) زيادة من الحاشية.

وثالثها: أن الظاهر من قوله: الذي ليس كذلك هو أن لا يكون للوجود الذهني حظ أصلاً من منشئية الآثار والأحكام وليس كذلك.

هذا ما ذكره، والكل مدفوع.

أما الأول: فلما بيناه في المقدمة الأولى: أن الوجود العيني، والوجود الأصيل متساويان.

وأما الثاني: فلما عرفت أيضاً من أن الأمور الاعتبارية ـ كالعمى مثلاً ـ صادقة على الموجود الخارجي قائمة به.

وأما الثالث: فلأن قوله (ليس كذلك) إشارة إلى الآثار والأحكام الخارجية لا إلى مطلق الآثار والأحكام.

الشبهة الرابعة

هي أنه لو كان للأشياء وجود ذهني؛ لكانت صورها في الذهن أعراضاً قائمة به، حتى إنهم صرحوا بأنها من قبيل الكيفيات.

ومن المعلوم أن من جملة الأشياء الجواهر، فيلزم أن تكون صورة الجواهر جوهراً وعرضاً معاً، وأنه محال؛ لما تقرر أن المقولات كلها متباينة.

وأجيب عن هذه الشبهة من وجوه:

أما أولاً: فبتخصيص الصور الذهنية التي جعلوها من الأعراض بصور الأعراض، وردوا ذلك بأن البديهة لا تفرق ذلك بين صورة وصورة.

وأما ثانياً: فبمنع بطلان الثاني بناءً على أنه لا منافاة في أن تكون الصورة الواحدة جوهراً وعرضاً باعتبارين؛ إذ الجوهر ماهية إذا وُجدت

في الخارج؛ كانت لا في موضوع، ولا ينافي ذلك كونه عرضاً إذا وجدت في الذهن.

ومنهم من ادعى البديهة في بطلان الثاني، وحكم بفساد المنع المذكور.

وأما ثالثاً: فبمنع الملازمة بناءً على أن الجوهرية والعرضية، إنما تكونان باعتبار الوجود الخارجي كما يتبادر من إطلاق لفظ الوجود في تفسير الجوهر، بأنه ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، وفي تفسير العرض بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج كانت في موضوع، فعلى هذا لا تكون الماهية الموجودة في الذهن جوهراً ولا عرضاً.

قلنا: كلام [أ/ ٣٤] المستدل على كونها عرضاً كما نبّه عليه بقوله: «حتى إنهم جعلوا الصور من قبيل الكيفيات».

وأما رابعاً: فلأن الماهيات باعتبار وجودها الظلي عرض، ومن مقولة الكيف، وباعتبار وجودها الخارجي إما جوهر أو عرض فلا منافاة أصلاً.

ويرد عليه: أن العرض حينئذٍ لا يتعين كونها قسماً من الموجود الخارجي، ولهذا جعل بعضهم عدّ كون الصور العقلية من قبيل الكيفيات من قبيل المسامحة، تشبيهاً للأمور الذهنية بالأمور العينية. ويؤيده أن للمعدومات والممتنعات صوراً مع امتناع وجودها في الخارج. وسيجيئ تحقيق هذا المقام إن شاء الله تعالى.

خاتمة الرسالة

في بيان أن الحاصل في الذهن:
الماهيات أنفسها، أم ظلالها أو أشباحها؟

ذهب المحققون من العلماء إلى الأول، وذهب طائفة منهم إلى الثاني؛ لسنوح شبهة صعبة تحيرت عقولهم في حلّها، وهي: أن الحاصل في الذهن عندهم هو العلم؛ لأنهم عرفوهن بالصورة الحاصلة من الشيء، مع أن الحاصل في الذهن معلوم أيضاً، وأنه لا بد وأن يكون جزئياً لحصوله في نفس شخصية، مع أنه قد يكون كلياً، وأنه لابد وأن يكون عرضاً من مقولة الكيف؛ لما صرحوا به. مع أنه قد تكون صورة الجوهر، وقد يكون صورة عرض من مقولة أخرى.

ولهذا الإشكال القوي اضطروا إلى القول بإثبات الشبح والمثال، فقالوا: إن العلم والجزئي والعرض هو هذا الشبح والمعلوم والكلي والجوهر والعرض الذي من مقولة الكيف المعلوم المتميز بذلك الشبح.

قال العلامة الرازي في رسالة «تحقيق الكليات»: الصورة تطلق على معنيين:



الأول: كيفية تحصل في العقل هي آلة ومرآة لمشاهدة ذي الصورة.

والثاني: هو المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن، ولا شك أن الصورة بالمعنى الأول صورة شخصية (في نفس شخصية)[1]. والكلية ليست عارضة لها، بل للصورة بالمعنى الثاني؛ فإن الكلية ليست تعرض لصورة الحيوان، التي هي عرض حالٌ في العقل، بل للحيوان المتميز عند العقل بتلك الصورة، وكما أن الصورة الحاصلة في العقل مطابقة لأمور كثيرة، كما ذكرتم كذلك الماهية المتميزة بها مطابقة لتلك الأمور من لوازم هذه المطابقة أن الصورة إذا وجدت في الخارج [ب/ ٣٤] وتشخصت بتشخص فرد من أفرادها كانت عينه، وإذ لو وجد فرد منها في الذهن، وتجرد عن مشخصاتها، كان عين الصور؛ أعني: الماهية وليس هذا اللازم ثابتاً للصورة الحالة في القوة العاقلة؛ لأنها موجودة في الخارج، وعرض يستحيل أن يكون عين الأفراد الجوهرية، ولا شك أن اختلاف اللوازم تدل على اختلاف الملزومات، فالمعنيان المذكوران للصورة مختلفان بالماهية.

هذا ما قاله، وقال الشريف العلامة في حواشيه على «شرح المطالع» - بعد نقل الكلام المذكور عن الرسالة المذكورة -: «وهو مبني على أن المرتسم في العقل من الأشياء ليس ماهياتها، بل صورها وأشباحها المخالفة في الحقيقة لماهياتها، كما ذهب إليه جمع، وليس بشيء؛ إذ يلزمه أن لا يكون للأشياء حينئذٍ وجود ذهني إلا بتأويل

---

(١) زيادة من الحاشية.

مجازي، وهو أن النار مثلاً قد قام في الذهن صورتها هي عرض موجود في الخارج، ولها نسبة مخصوصة إلى ماهية النار، بما صارت تلك الصورة سبباً لانكشاف ماهية النار في العقل، والدلائل المذكورة إذا تمت دلت على أن الثابت في الذهن ماهيات الأشياء موجودة بوجود ظلي غير أصيل، كما ذهب إليه المحققون».

وحينئذٍ يقال ـ في جواب هذا السؤال ـ: إن الصورة الحاصلة في العاقلة، إذا أخذت معراةً عن التشخصات العارضة، بسبب حلولها في نفس شخصية، كانت مطابقة للكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج، كانت عين الأول، وإذا حصل الأفراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورنا.

وأما القول بأن الصورة الحيوانية عرض؛ فباطل لأن تلك الصورة ماهية الحيوان، فإذا وُجدت في الخارج كانت قائمة بذاتها، ولا معنى للجوهر إلا به، ولا ينافيه قيامه بشيء في وجود آخر.

هذا ما ذكره الشريف العلامة، واعترض عليه من وجوه:

أحدها: أن موجب دلائل الوجود الذهني: وجود الأشياء في مظهر آخر غير مظهر الخارج، سواء كان ذلك المظهر الذهن الإنساني أو غيره من سائر المجردات كالمبادئ العالية، فلا يلزم من أن لا يكون للأشياء وجود في الذهن الإنساني حقيقة، أن لا يكون لها وجود ذهني أصلاً، لما عرفت من أن المراد بالذهن. ها هنا ما يعم المبادئ العالية.

وثانيها: أن المخالف لها [أ/ ٣٥] في تحقيقه فلا وجه لإبطاله،

بناء على أن يكون المراد منها ماهية الحيوان، وإما مبنى ذلك القول فقد عرفت حاله.

وثالثها: أن قوله: لأن تلك الصورة ماهية الحيوان، يدلّ على نوعي أنه يدعي المنافاة بين كونها جوهراً وعرضاً، كما هو المشهور لكنه ليس كذلك؛ لأن العلامة الدواني نقل عن كتب الشيخ أنه ذكر فيها أنهم: صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به، وصرحوا بعرضيته، ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم: إذا وجدت في الخارج.

وأما ما نقله الإمام في «الملخص» عن الشيخ من منع جواز كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً؛ فليس على التفسير المشهور، بل على تفسير الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، وعلى تفسير العرض بأنه الموجود في موضوع، فيكون الخلاف لفظياً راجعاً إلى تفسير العرض والجوهر.

هذا ما ذكره المعترض، والجواب عنه:

أما عن الأول: فلأنه لا يلزم من كفاية الوجود في المبادئ، وفي هذا المطلب أن لا يصح الوجود في ذهن الإنسان، بل ذلك لازم، لما أشرنا إليه في صدر هذه الرسالة، فعند وجود الشبح في ذهن الإنسان لا غير، يلزم أن لا يكون للماهيات وجود فيه حقيقة، كما ذكره الشريف العلامة، ولا بد منه.

وأما عن الثاني: فلأن العرضية ليست منحصرة في الشبح والمثال، بل الماهية بشرط الوجود الذهني تكون عرضاً كما سنحققه.

قال الشريف العلامة في حواشيه على «شرح التجريد» وكون الصور قائمة بالذهن، مع أن تلك الأشياء قد تقوم بأنفسها، لا يقدح فيما ذكرنا، وأراد بذلك كون الصورة وذي الصورة متحدين بالماهية؛ لأن الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع.

وأما عن الثالث: فلأن مبنى قوله، لأن تلك الصورة ماهية الحيوان، هو دلالة أدلة الوجود الذهني على ذلك، كما صرّح به قبيل ذلك، لا ما ذكره المعترض من المنافاة بين الجوهرية والعرضية.

قال بعض الأفاضل: إن للماهية وجوداً خارجياً، وهي لهذا الاعتبار كيفية نفسانية لا غير، ولهذا قال النحرير المدقق كمال الدين البحراني: «العلم ـ باعتبار ـ كيفية، وباعتبار: من مقولة المعلوم».

وقد أشار الشيخ في إلهيات «الشفاء» إلى أن الجوهرية والعرضية إنما لا يجتمعان [ب/ ٣٥] في الوجود العيني، إذ يلزم حينئذٍ جواز أن يكون ماهية معينة محتاجة إلى موضوع ما، وغير محتاجة إليه، وأنه محال.

وأما الماهية الجوهرية باعتبار الوجود الذهني يكون موجوداً في النفس، لا كجزء فيها، فيكون عرضاً من قبيل الكيف؛ لصدق تعريفه عليها، لأنه هيئة تارة لا يوجب تصورها تصور شيء آخر خارج عنها، وعن حاملها ولا يقتفى قسمة حاملها ولا في أجزائه.

هذا ما ذكره، واعترض عليه بعض المحققين: بأن الموجود في الذهن على تقدير أن يكون مغايراً للموجود الخارجي في الجنس العالي، يكون مبايناً له، فلا يصح أن ننشئ وجودين. فما ذكره القائل من أن الموجود في الذهن كيف البتة، فهو قول بالشبح والمثال، إذ لا

بد حينئذٍ أن يكون ذلك الحاصل مغايراً للماهية، ولو في بعض الصور، والظاهر أن تبدل الماهية باعتبار تبدل العارض ـ أعني: الوجودين ـ غير معقول، وما نقله عن الشيخ إنما يدل على عدم المنافاة بين الجوهرية والعرضية، لما بين المعقولات. ثم إنه لا عبرة بما نقله عن البحراني.

وردّ الفاضل المذكور هذا الاعتراض، وقال: لو كان ما حصل من الأعيان في الأذهان لا موافقاً له في تمام الماهية، لكان ذاتية حاصلة له هناك، فإذ لا يلزم أن تكون صورة الإنسان جسماً نامياً حساساً متحركاً بالإرادة ناطقاً. وفساد ذلك أجلى من أن يخفى على ذي مسكة، وعلى تقدير اتحاد ما بينهما لا يكون لشيء واحد وجود إلا ضرورة أن الأمر العيني، وصورته الذهنية اثنان غاية الأمر على هذا التقرير: أن يكون من نوع واحد، ولا يكون وجود آخر لفردي نوع في محل وجود فرد آخر منه، كما لا يخفى.

وأما برهان الوجود الذهني، فإنما يدل على أن ما ليس له وجود في الأعيان، ويصدق عليه الحكم الثبوتي له ضرب آخر من الوجود، ولا تدل أصلاً على أن الأمر العيني وصورته الذهنية متحدان بالماهية، ولم ينقل عنهم ذلك.

ودفع المحقق المذكور هذا الرد: بأن الإنسان إذا كان متصوراً بالكنه لا بد وأن يحصل في الذهن ذاتياً له بالتمام، وتخلف الآثار الخارجية عنها لا يقدح في حصولها فيه، وكون الأمر العيني وصورته الذهنية اثنان لا يفيد عدم اتحاد ماهيتهما؛ لأن تعدد الوجود والنَّواشئ التابعة له لا يفيد تعدد الماهية.

وأيضاً إذا لم يكن أحد فردي النوع الواحد في محل وجود [أ/ ٣٦] الآخر منه فبالأولى أن لا يكون وجود فرد من جنس في محل وجود فرد آخر من جنس آخر، لا سيما الجنس العالي.

ولا اختصاص لدليل الوجود الذهني بما ليس له وجود في الأعيان، كما توهمه.

وإنما قرروه في المعدومات لظهور جريانه فيها، لا لاختصاصه بها، إذ يمكن أن يستدل بأن الحوادث الموجودة في الخارج معلومة لله تعالى أزلاً، فلا بد من وجودٍ كذلك، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

هذا ما ذكره الفاضلان المذكوران، والكلام لا يخلو بعد عن خفاء.

والتحقيق في المقام، ومن الله التوفيق والإعلام؛ هو أنك قد عرفت في الأصل الأول من المقدمة أن للحقائق الممكنة تحققاً وثبوتاً في المواطن الثلاثة:

الأول: تحققها وثبوتها في علم الحق سبحانه وتعالى.

والثاني: تحققها وثبوتها في الأعيان.

والثالث: تحققها وثبوتها في الأذهان.

والأول: ثبوت علمي حضوري، **والثاني**: ثبوت عيني خارجي، **والثالث**: ثبوت ذهني ظلّي.

ونسبة الأول إلى الثاني، كنسبة الأرواح إلى الأبدان؛ لأنها هي الحقيقية التي تقوم في الخارج بالذات والوجود وسائر ما يكتنفها بمنزلة البدن لها، **ونسبة الثاني إلى الثالث** كنسبة ذي الظل إلى ظله؛ لأن تلك الصور العقلية منتزعة من الأمور الخارجية وثابتة لها.

إذا عرفت، فاعلم أن الحق في الموطن الأول، ربما تحقق بطريق الأصالة، **فهي** الحقيقة الجوهرية، وربما تحقق بطريق التبعية **فهي** الحقيقة العرضية، فيفسر الجوهر هناك بأنه ماهية إذا وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع.

وأما في الموطن الثاني؛ فيفسر الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، والعرض المقابل له بأنه الموجود في موضوع، وذلك لأنه ليس في الموطن الأول شيء صالح لأن يكون موضوعاً، حتى يمكن الإيجاب قيام الماهية معه أو سلبه عنه، بل ليس هذا الإمكان إلا في الخارج.

ثم إن الموطن الثالث، وإن شارك الموطن الأول في كون الثبوت فيه علمياً، إلا أن الثابت فيه؛ لكونه صوراً قائمة بالنفس الإنسانية يكون عرضاً قائماً بها، وإن كانت تلك الماهية ماهية الجوهر، وذلك لأن قيامها بالموضوع بحسب الوجود الظلي لا ينافي جوهريتها بحسب الوجود الخارجي؛ إذ يمكن حينئذٍ عدم قيامها بالموضوع إذا وجدت في الخارج.

والفرق بين الثابت في الموطن الأول والثابت في الموطن الثالث، بأن الأول ليس بعرض، والثاني عرض غير منكر بعدم لزوم اتحاد الأحكام في الموطن المذكور حينئذٍ، وأيضاً لا يلزم من عدم احتياجها [ب/٣٦] إلى الموضوع في الوجود الخارجي عدم احتياجها إليه في الوجود الظلي المحتاج إلى ما تقوم هي به.

وتفصيل ذلك: أن الوجود الذهني عند القائلين به قسم من الوجود المطلق، المقابل للعدم المطلق، والعرض هو الموجود القائم

بالموضوع، وحيث كانت الصور العقلية الموجودة بالوجود الظلي قائمة بالنفس الإنسانية الموجودة في الخارج كانت عرضاً بالضرورة، وتقييد الموجود المعتبر في تعريف العرض بكونه موجوداً بالوجود الأصيل لم يسمع عن أحد.

وإذا عرفت أن الصور العقلية عرَض موجود بوجود ظلي لم يلزم وجود صور المعدومات والممتنعات في الخارج بوجود أصيل بل بوجود ظليّ، ولا يلزم من وجود صورتهما في الخارج وجود هويتهما في الخارج، حتى يلزم امتناعها أيضاً في صورة الممتنعات، ووجود ما لا وجود له في صورة المعدومات الممكنة، بل الصورة في مثلها من مخترعات العقل وتعملاته الغير المطابقة لما في نفس الأمر أو لما في الخارج.

وبهذا البيان الشافي والتفصيل الوافي تبين لك أن ماهية الجوهر عرض قائم بالنفس الناطقة، بحسب وجودها الظلي، كما أن ماهية العرض عرض قائم بها، بحسب ذلك الوجود.

ثم إن النفس الناطقة لعدم قبولها القسمة لا يكون العرض القائم بها من مقولة الكم، وكذلك العدم قبولها النسبة لا يكون العرض القائم بها من الأعراض النسبية، فتعين أن يكون من مقولة الكيف؛ لأنها من قبيل الكيفيات النفسانية، وإن كانت الماهية كيفاً بحسب الوجود الذهني يلزم أن تكون كما أو نسبته أيضاً إذا كانت تلك الماهية ماهية الكم أو النسبة، ولا يلزم اجتماع المتباينين، بناء على أن المعقولات متباينة، لأن كون الماهية كيفاً، إنما هو بحسب الوجود الذهني وكونها كماً أو نسبة إنما هو بحسب الوجود الخارجي؛ فلأن

اجتماعهما في شيء واحد مطلقاً، بل في ماهية واحدة باعتبارين، وليس ذلك في شيء من اجتماع المتباينين.

ومن المحققين[1] من اشتبه عليه هذا البيان، وتحيّر في كون الماهية كماً أو نسبة بحسب الخارج، وكيفاً بحسب الذهن.

وقال: عدم تقوم الصور العقلية كيفاً، إنما هو على سبيل التشبيه لا على الحقيقة، إلا أنك قد عرفت أنه لا اشتباه في صحة كونه كيفاً حقيقة، فلا ضرورة على حمل كلام القوم إلى خلاف ما يتبادر منه.

هذا، ثم إن للقائم بالنفس لكونه عرضاً حالاً في نفس شخصية يكون جزئياً؛ [أ/ ٣٧] لأن الأعراض تابعة في تشخصاتها تشخصات مما لها، ولا ينافي جزئية تلك الماهية بهذا الاعتبار كليَّتها في نفسها، بحسب مطابقتها لكثيرين.

وأيضاً القائم بالنفس من حيث قيامه بها وجود ذهني، ومن حيث كونه ماهية كلية أو جزئية في نفسها موجود ذهني.

وأيضاً القائم بالنفس باعتبار انكشافه عندها يكون علماً، وباعتبار كونه ماهية كلية أو جزئية يكون معلوماً.

وبهذا التحقيق نكشف لك عدة قواعد منها:

*** جواز أن يكون الحاصل في الذهن الماهيات أنفسها لا أظلالها وأشباحها.**

والقائلون بالشبح والمثال إن أرادوا بذلك الماهية المأخوذة باعتبار

---

(١) في الحاشية هو العلامة الدواني.

الوجود الظلي؛ فلا مشاحة في الاصطلاح، وإن أرادوا بذلك معنى مغايراً لها بالذت؛ فدون إثباته خرط القتاد.

*** ومنها: جواز كون الماهية جوهراً خارجاً وعرضاً ذهناً.**

*** ومنها: أن تكون الماهية كيفاً لا ينافي كونها كماً، أو نسبة بحسب الخارج، ولا ينافيه التباين بين المقولات؛ لما عرفت تفصيله.**

*** ومنها: أن الماهية الحاصلة في الذهن علم، باعتبار القيام بالنفس، ومعلوم بدون هذا الاعتبار.**

*** ومنها: أنها جزئية باعتبار الأول، وكلية أو جزئية بالاعتبار الثاني؛ إلى غير ذلك من الفوائد التي لا تحصى.**

ولعمري إنها أجدى من تفاريق العصا. ولئن أجدت المباحث السالفة؛ يسهل لك تحصيلها وتفصيلها. والله الموفق والمعين.

هذا غاية ما وصلت إليه في هذا المقام، والعلم عند الملك العلام، والحمد لله المفضل المنعام، على أن يسر لي إحكام المباني وإتمام المرام، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام، وعلى آله العظام، وصحبه الكرام، وعلى الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم القيامة، ما تعاقبت الليالي والأيام، ودارت الشهور والأعوام، والله أعلم[1].

---

(١) تمَّ مقابلة النصّ في الثاني من جمادى الأولى لسنة سبع وعشرين وأربعمائة وألف من هجرة المجتبى ﷺ، الموافق للتاسع والعشرين من شهر أيار (مايو) لسنة ستٌ وألفين. والله الموفق لما يحب ويرضى.

الفهرس

الفهرس

وأيضاً إذا لم يكن أحد فردي النوع الواحد في محل وجود [أ/ ٣٦] الآخر منه فبالأولى أن لا يكون وجود فرد من جنس في محل وجود فرد آخر من جنس آخر، لا سيما الجنس العالي.

ولا اختصاص لدليل الوجود الذهني بما ليس له وجود في الأعيان، كما توهمه.

وإنما قرروه في المعدومات لظهور جريانه فيها، لا لاختصاصه بها، إذ يمكن أن يستدل بأن الحوادث الموجودة في الخارج معلومة لله تعالى أزلاً، فلا بد من وجودٍ كذلك، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن.

هذا ما ذكره الفاضلان المذكوران، والكلام لا يخلو بعد عن خفاء.

والتحقيق في المقام، ومن الله التوفيق والإعلام؛ هو أنك قد عرفت في الأصل الأول من المقدمة أن للحقائق الممكنة تحققاً وثبوتاً في المواطن الثلاثة:

الأول: تحققها وثبوتها في علم الحق سبحانه وتعالى.

والثاني: تحققها وثبوتها في الأعيان.

والثالث: تحققها وثبوتها في الأذهان.

والأول: ثبوت علمي حضوري، **والثاني**: ثبوت عيني خارجي، **والثالث**: ثبوت ذهني ظلّي.

ونسبة الأول إلى الثاني، كنسبة الأرواح إلى الأبدان؛ لأنها هي الحقيقية التي تقوم في الخارج بالذات والوجود وسائر ما يكتنفها بمنزلة البدن لها، **ونسبة الثاني إلى الثالث** كنسبة ذي الظل إلى ظله؛ لأن تلك الصور العقلية منتزعة من الأمور الخارجية وثابتة لها.

